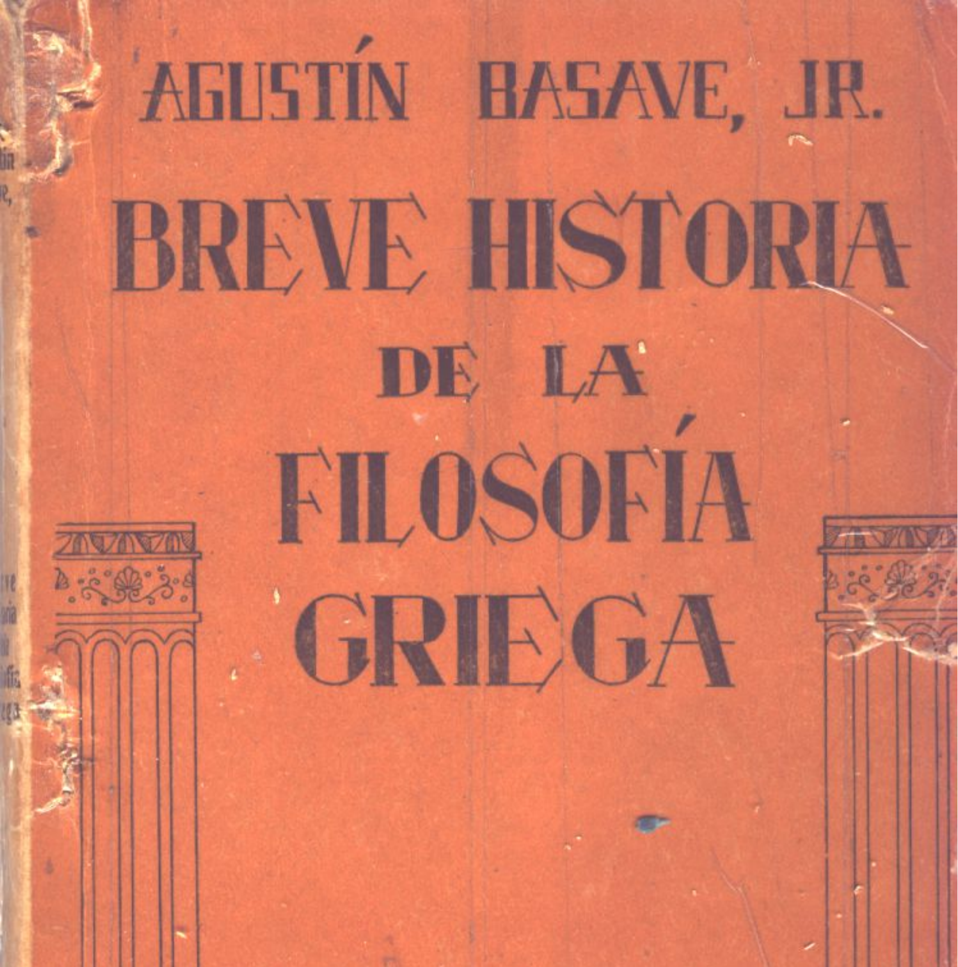
AGUSTÍN BASAVE, JR.

BREVE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA



EDICIONES BOTAS · MÉXICO

Breve Historia de la Filosofía Griega

Dr. Agustín Basave, Jr.

Breve Historia de la Filosofía Griega



1951

Primera edición
de 2,000 ejemplares

"Gráficos Guanajuato" — Bucareli 168 — México

PALABRAS PRELIMINARES

No ofrezco, en este breviario, un trabajo de investigación histórica sobre la Filosofía Griega. Parto de las conclusiones más recientes a que han llegado ilustres investigadores, pero, dejo sin tocar —por mi propia mano— la problemática histórica.

Ha sido mi intención presentar —en apretado resumen— una "Breve Historia de la Filosofía Griega", con fines primordialmente didácticos. Sin sacrificar nada de lo esencial, este breviario pretende introducir al estudiante y a los lectores no especializados, en el seno mismo de los problemas que se les fueron planteando a los filósofos helenos.

No vivimos en días propicios para escribir farragosos tratados. Nuestro tiempo nos exige rigor, claridad y sobre todo síntesis. Sobre los que escribimos pesa la responsabilidad de evitar toda clase de ripios y verborreas. Solamente así, podrá introducirse un libro más en una biblioteca que parece ya no tener huecos.

A. B. Jr.

INTRODUCCION

1

COMO NACE LA FILOSOFIA

¿Por qué el hombre hace filosofía? Aristóteles inicia su "Metafísica", con estas palabras: "Todos los hombres tienden por naturaleza a saber". Nada más distante, de este aserto, que la opinión vulgar que considera a la filosofía como un ornamento accesorio, como un traje de lujo que se viste los domingos pero que entre semana, a las horas de trabajo, estorba. Hacer filosofía para Aristóteles, es tan natural como querer ser feliz, como respirar y comer. Es algo constitutivo a la naturaleza humana. El hombre aparece definido por el saber; es su propia esencia la que le impele a conocer.

Pero como la especulación filosófica es, precisamente, la tarea más elevada de la razón, los pueblos primitivos no la han descubierto. Estos pueblos poseían unas verdades filosóficas (derivadas de sus religiones) pero no tenían una filosofía.

¿Cómo nace la filosofía? El hombre se **extraña** de las cosas que tiene a su alcance,

y luego se sigue extrañando de la totalidad de cuanto hay. En este instante, ya no cuenta con las cosas usándolas, gozándolas o temiéndolas, sino que se pone **frente** a ellas, se sitúa fuera, **extrañado** de los objetos y se pregunta con asombro por esas cosas próximas y cotidianas que ahora, por primera vez, se le aparecen como problemas y brota entonces, espontánea, esta característica pregunta: ¿Qué es esto? ¡Es así como nace la filosofía!

A esta actitud humana completamente nueva, Zubiri la ha llamado **teorética** por oposición a la actitud **mítica.** Surge en Grecia, un buen día, por primera vez en la historia, y desde entonces el mundo ya no ha dejado de hablar de filosofía.

Antes de ese día, las cosas se le presentaban al hombre mítico como **poderes** benéficos o dañinos con los cuales convivía y a los cuales utilizaba o rehuía. Todavía, algunos pueblos del Africa, siguen sumidos en esta actitud, ayunos del genial hallazgo helénico.

El gran descubrimiento de las cosas (tan profundo que hoy apenas si se piensa que es descubrimiento) hace que el hombre teorético, se **extrañe** de que frente a él, exista algo con una **consistencia** peculiar, con unas propiedades determinadas; algo que existe en sí, aparte del ser humano. Así, pues, LA FILOSOFIA ES HIJA DEL ASOMBRO.

El mismo Aristóteles, escribe en su Metafísica, líneas adelante, que: "Por el asombro comenzaron los hombres, ahora y en un principio, a filosofar, asombrándose primero de las cosas extrañas que tenían más a mano, y luego al avanzar así poco a poco, haciéndose cuestión de las cosas más graves, tales como los movimientos de la Luna, del Sol y de los astros y la generación del todo".

El que quiera filosofar, el que desee ser filósofo, debe llevar a su estudio una disposición de niño. Los pedantes que nada inquieren porque todo lo saben, quedan fuera del territorio filosófico. El aspirante a filósofo debe despertar al inocente e inquieto niño, que todos llevamos, si quiere penetrar a los dominios de "Hagia Sophía".

Sólo los que se pasen de listos pueden confundir ésta necesidad de infantilizarse para hacer filosofía, con el hecho de idiotizarse. "La disposición de ánimo para filosofar debe consistir esencialmente —nos dice la clara mentalidad de García Morente— en percibir y sentir por dondequiera, en el mundo de la realidad sensible, como en el mundo de los objetos ideales, problemas, misterios; admirarse de todo, sentir lo profundamente arcano y misterioso de todo eso; plantarse ante el universo y el propio ser humano con un sentimiento de estupefacción, de admiración, de curiosidad insaciable, como el niño que no entiende nada y

para quien todo es problema". Ya Platón, muchos siglos antes, había dicho que la primera virtud del filósofo es admirarse: "thaumatzein" —dice en griego— de donde viene la palabra "taumaturgo". El que tiene una disposición filosófica está siempre admirando, percibiendo, inquiriendo problemas, incógnitas, arcanos que al vulgo le pasan desapercibidos.

Hay que recordar siempre, que la filosofía no es una sabiduría infusa, ni tampoco una sabiduría espontánea e irreflexiva. Se trata de una sabiduría adquirida por el trabajo de la razón humana; una sabiduría adquirida penosamente y de una manera precaria pero con un rigor metódico incompatible con la facilidad y ligereza de la sapiencia popular.

2

LA CIENCIA FILOSOFICA Y LAS OTRAS CIENCIAS

La filosofía no investiga el por qué inmediato de los fenómenos que caen bajo nuestros sentidos, sino el por qué más remoto, aquel, más allá del cual no puede remontarse la razón; dicho en términos filosóficos: las **causas segundas** o las **razones próximas** no son objeto de la filosofía que se ocupa de las **razones más elevadas** o **cau-**

sas primeras. Precisando conceptos, podría definirse la filosofía como **el conocimiento científico de las cosas por las primeras causas, en cuanto estas conciernen al orden natural.** (Maritain)

Si la ciencia —como explicaba Santo Tomás —es tener juicio cierto de las cosas por sus causas, la filosofía es rigurosamente una ciencia, más aún, es la ciencia por antonomasia, la ciencia suprema, puesto que su **objeto material** no es una cosa particular, sino todas las cosas y su **objeto formal** lo son las causas primeras. Dicho en fórmula aristótelica: la realidad en cuanto tal, tiene una estructura "fundamental" y la filosofía como ciencia consistirá —como dirá espléndidamente, muchos siglos después, Duns Scoto— en la inquisición de estas primalidades del ser.

En los tiempos modernos, se ha introducido un nuevo concepto de la ciencia. Según la definición positivista formulada por Berthelot, la ciencia "no persigue las causas primeras, ni el fin de las cosas, sino que procede estableciendo hechos y uniendo los unos a los otros por medio de relaciones inmediatas. El espíritu humano comprueba la verdad de los hechos por la observación y la experiencia. Así se forma la cadena de estas relaciones, que cada día se extiende más por los esfuerzos de la inteligencia humana, y que constituye la ciencia positiva".

Para los positivistas el saber se limita a lo fenoménico y la ciencia se cincunscribe al análisis de los fenómenos para descubrir sus leyes efectivas, absteniéndose de averiguar el modo de producción esencial. Lo ultrafenomenal es campo vedado.

Fácilmente se comprenderá que la filosofía no puede ser ciencia, si por ciencia entendemos lo que la escuela positiva entiende. Ahora bien, un simple catálogo no puede ser ciencia. La ciencia pretende algo más, aspira a brindar una explicación de lo real precisando las causas productoras de los fenómenos. Como bien dice Oswaldo Robles, un puro saber de relaciones es la magia; pero no la ciencia. La magia enuncia relaciones constantes, dice que puesto tal antecedente aparece tal consecuente; pero no indica la trabazón, la secuencia, la relación causal.

Para los antiguos no tenía sentido distinguir la filosofía de las ciencias, porque la palabra "Filosofía" abarcaba el conjunto de las grandes disciplinas científicas (física o ciencia de la naturaleza, matemática o ciencia de las proporciones, metafísica o ciencia del ser en cuanto ser, lógica y ética). Para nosotros, al contrario, dado el inmenso desarrollo alcanzado por las ciencias, nos es preciso distinguir de éstas la ciencia filosófica.

Mientras que la filosofía tiene por objeto **todo lo que existe,** las otras ciencias, en

cambio, tienen por objeto sólo **una parcela de la realidad.** Es esta la primera gran diferencia, pero todavía hay una segunda muy importante: En tanto que la filosofía busca en esta totalidad sólo las **causas primeras,** las otras ciencias investigan en las diversas parcelas únicamente los principios próximos o **causas segundas.**

La filosofía demarca los límites de las otras ciencias y les señala su objeto. Su oficio de Ciencia Rectora le hace proyectar su luz sobre los descubrimientos y las teorías de las ciencias especiales. "La filosofía —afirma Maritain— es la más elevada de las ciencias humanas; es verdaderamente una sabiduría. Las otras ciencias (humanas) están sometidas a ella en el sentido de que las juzga, las dirige y defiende sus principios. En cambio, ella es libre con respecto a las ciencias y no depende de ellas sino como de los **instrumentos** de que echa mano". (Pág. 100 de la Introducción General a la Filosofía).

Toda proposición científica incompatible con una verdad filosófica, es falsa. Aquí tenemos a la filosofía en su papel de **juez.** La filosofía primera o metafísica, tiene bajo su dependencia —de un cierto modo— a todas las ciencias especiales porque sus principios son los primeros en importancia y los máximos en elevación. Aquí tenemos a la filosofía en su papel de **rectora.** Las ciencias

especiales desarrollan sus demostraciones a partir de ciertos principios o de ciertos datos que no pueden aclarar ni defender. Aquí es cuando interviene la filosofía en su papel de **defensora.**

Mas allá de la filosofía sólo está la teología o ciencia de Dios. Es Dios mismo quien se ha dado a conocer a los hombres por medio de la revelación y corresponde al saber teológico, basado en la razón pero esclarecido por la fe, deducir las conclusiones que esta revelación implica. La filosofía, si bien en sus principios no está sometida a la teología, si lo está en sus conclusiones, puesto que la razón humana no puede estar en contradicción con la razón divina. Se trata de una regulación negativa.

3

FILOSOFIA Y RELIGION

Dentro del Mundo natural de lo "visible", los juicios se forman ante una mayor o menor evidencia de su verdad. En todo caso los conceptos que integran el juicio están tomados de realidades visibles.

Dios es, en cambio, absolutamente invisible. La idea de la Divinidad es, para nosotros los hombres, más bien negativa por cuanto que para imaginarnos la perfección, tenemos que remover todas las imperfeccio-

nes. Y cuando pugnamos por hacernos de Dios una idea positiva, exaltamos hasta el infinito todas las bondades y perfecciones encontradas en el mundo y en el ser humano hecho a su imagen y semejanza.

San Pablo expresaba que "lo invisible de Dios se hace inteligible al hombre a través de las cosas por El hechas". No se cimenta pues en pura fe, el juicio sobre la existencia de Dios, sino que se parte de los hechos visibles.

No le compete al filósofo el dominio de la Religión sobrenatural, porque su esfera propia es el conocimiento —de ciencia o de fe— de carácter natural. El filósofo como tal, llega sólo hasta los umbrales de lo religioso sobrenatural, pero ahí se detiene. Más adelante sólo puede penetrar el teólogo.

La filosofía sólo registra las fronteras de la "sobrenaturalidad que afecta esencialmente a la unión con Dios por medio de la "caridad" lograda con su gracia, pero también a la "fe" en Dios y en el misterio de su vida íntima, y a la "esperanza" de que, tras de la muerte del justo, se le revele tal misterio con la visión o intuición de la esencia divina, a veces presagiada ya en esta vida con los éxtasis del misticismo". (Juan Zaragüeta Bengoechea: Fundamentos de Filosofía).

Donde hay un hombre —solía decir don Jaime Balmes— que piensa sobre un objeto,

inquiriendo su naturaleza, sus causas, sus relaciones, su origen, su fin, allí hay un filósofo. Donde hay dos hombres que se comunican recíprocamente sus ideas, que se ilustran o se contradicen, se ponen de acuerdo o disienten, allí hay discusión filosófica.

¡Cuántos técnicos mediocres, cuantos ignorantes irredentos hablan de la filosofía como de un conjunto de estériles cavilaciones! Ahí va para estos buenos señores esta "retahíla" de preguntas!: ¿Existo? ¿Qué soy? ¿De dónde he salido? ¿Cuál es mi destino? ¿Qué es ese conjunto de objetos que me rodean y me afectan? ¿Han dimanado de otro? ¿Cuál es este origen? ¿Cuáles son nuestros medios de percepción? ¿Es legítimo el testimonio de éstos? ¿En qué se funda su legitimidad? ¿Qué cosas existentes conocemos?

Si esto no es digno de ocupar y preocupar al hombre, yo no encuentro nada que lo sea. Si esto no tiene importancia: el hombre, el Universo, Dios; ¿dónde está la importancia?

En la búsqueda de la verdad tropezamos ineludiblemente con miles de dificultades. ¿Despreciaremos por ésto a la filosofía? nunca; basta saber su insuficiencia. Los obstáculos en la investigación nos deben llevar a desembocar en la convicción de nuestra miseria y de nuestra flaqueza, pero nada

más. Ni la irritación, ni el despecho nos harán cambiar nuestra naturaleza.

Donde hay examen —sea cual fuere su especie— allí hay filosofía. El desprecio del amor a la sabiduría es un insulto a la razón.

Que sensatez tan honda la de Jaime Balmes, cuando afirma que "la filosofía no muere ni se debilita por estar a la sombra de la religión, antes bien, se vivifica y fortalece; el espíritu nada pierde de su brío, antes vuela con más osadía y soltura cuando está seguro de que no se puede extraviar. Al que quiere ser filósofo sin abandonar la religión, se le imponen condiciones, es verdad; pero ¡qué condiciones tan felices!: no ser ateo, ni materialista; no ser fatalista, no negar la moral, no negar la inmortalidad del alma. ¿Y, es, por ventura, ofuscar la razón, el prohibirle que empiece por sumirse en el caos negando a Dios? ¿Es degradar el espíritu, el vedarle que se niegue a sí propio, confundiéndose con la materia? ¿Es afear el alma el precisarla a admitir una cosa tan bella como el orden moral? ¿Es esclavizar al hombre el imponerle la obligación de reconocer su propia libertad? ¿Es apocar el alma el precisarla a reconocer su inmortalidad? Dichosa obligación la que nos preserva de ser ateos y de confundirnos con los brutos".

No cabe mejor oficio, ni existe más deliciosa invitación que el practicar la filosofía

bajo la gran sombra bienhechora de la Religión. Los griegos no tuvieron esta suerte y por eso —hasta en sus mejores momentos— hay en ellos una desazón, una íntima tristeza que en vano pretenden ocultar.

I

LOS ALBORES DE LA FILOSOFIA GRIEGA

Hoy sabemos ya, con toda certeza, que la filosofía griega tiene un origen muy conocido. Comienza en los primeros años del siglo VI antes de Cristo (tal vez a fines del VII), en las costas jónicas. Enfrentado con la naturaleza, el griego se extraña del movimiento. Por movimiento entendían los helenos todo cambio o variación; esto es más de lo que entendemos los modernos. He aquí cuatro clases de movimiento: 1.—El cambio de lugar o **movimiento local**; 2.—El aumento y la disminución o **movimiento cuantitativo**; 3.—La alteración o **movimiento cualitativo** y 4.—La generación y la corrupción o **movimiento sustancial.** Todos estos movimientos, y sobre todo el último, inquietaron al griego que se preguntó entonces que son las cosas **en realidad**, es decir **definitivamente** y por debajo de las múltiples apariencias. ¿Qué es en realidad todo esto, qué es la naturaleza o principio de donde emerge todo? Las diversas soluciones que se van delineando para resolver este problema constituyen

la historia de la filosofía, por lo menos, de la filosofía griega.

Tales de Mileto, astrónomo, geómetra, financiero, político y uno de los siete sabios de Grecia, viajó por Egipto y predijo un eclipse. Es, pues, una figura humana atractiva. Vivió hacia el año de 600 antes de Jesucristo.

Pero lo fundamentalmente importante de Tales, es su actitud filosófica, su esfuerzo por reducirlo todo a un solo principio y descubrir la **sustancia** o el elemento primitivo del mundo.

Los animales, decía, se alimentan de plantas, las plantas surgen de la tierra; pero la alimentación de todos los seres es húmeda, su semilla es igualmente húmeda, y la humedad es lo que conserva la vida; ahora bien, el agua es el principio de la humedad; por lo tanto el agua es el principio de todas las cosas. El agua no tiene forma propia; puede tomar todas las formas, es inestable y movediza; pero allí donde hay movimiento hay vida, existe un alma. Por otra parte, el mundo estaría lleno de espíritus o almas y de muchos demonios; o como dice Aristóteles, "todo está lleno de dioses". (Aristóteles, Metafísica, Libro I, III.)

Poco se sabe de la vida de Anaximandro, sucesor de Tales en la dirección de la escuela de Mileto, si no es que compuso una obra "Sobre la Naturaleza", que confeccio-

nó un mapa y que probablemente haya realizado inventos de tipo matemático y astronómico.

El principio de todas las cosas, según Anaximandro, es el **ápeiron,** el infinito, lo ilimitado e indeterminado. Las cosas se van separando del conjunto de la naturaleza por un movimiento como de criba, primero lo frío y lo caliente y luego las demás cosas. Por el injusto predominio de un contrario sobre el otro (lo caliente sobre lo frío, lo húmedo sobre lo seco, etc.) existe el predominio de las cosas individuales. Pero el tiempo hará que las cosas vuelvan a la perdida unidad, el "ápeiron" quieto e indeterminado de donde injustamente salieron. Queda, pues, esto como sustancial del pensamiento de Anaximandro: que en medio de la mutación y pluralidad y frente a las cosas singulares, existe un principio indeterminado de todo.

Anaxímenes, discípulo de Anaximandro, también vive en Mileto (segunda mitad del siglo VI). Todas las cosas nacen del aire y a él vuelven cuando se corrompen. Por condensación y por rarefacción del aire, se forman todos los seres. Según el grado de densidad, el aire condensado es nubes, agua, tierra, rocas; enrarecido el aire es fuego.

Así empezó a balbucear la filosofía griega.

II

LOS PITAGORICOS

Pitágoras, fundador de la escuela itálica, es uno de los personajes más notables que nos presenta Grecia. Nació en Samos (Grecia Jónica) en 584 A. C.; fundó en Crotona una asociación filosófica, mística y política; murió en Metapónte en 504 A. C.; sus principales discípulos fueron Filolao y Arquitas de Tarento. La liga o secta de los pitagóricos estaba sometida a múltiples y extrañas normas y prohibiciones; no comían carne ni habas, ni podían usar vestidos de lana, ni recoger lo que se había caído, ni atizar el fuego con un fierro, etc. Hoy, nos resulta difícil comprender el sentido de estas reglas, si es que tenían alguno. Según el carácter y el grado de su iniciación, se distinguían entre ellos los acusmáticos y los matemáticos. Constituída la liga con una tendencia antiaristocrática, termina por volverse ella misma aristocrática. Una cruenta persecución acaba con la vida y los bienes de muchos pitagóricos; el fundador logró salvarse, muriendo poco después.

Débese a Pitágoras el modesto nombre

de filósofo aplicado a los que se dedican a esta ciencia. A la sabiduría los griegos la llamaban **sofía,** y a sus sabios **sofos;** este nombre le pareció demasiado orgulloso, y tomó simplemente el de filósofo, que significa: amante de la sabiduría.

Admirado el rey de Filiasia de tanto saber y elocuencia que mostraba Pitágoras, le preguntó cierto día cual era el arte que profesaba. "Ningún arte conozco —respondió Pitágoras— soy filósofo". La novedad del nombre le extrañó al rey y preguntó qué eran los filósofos, y en qué se diferenciaban de los demás hombres, a lo cual respondió Pitágoras: "La vida humana me parece una de las asambleas que se juntan con grande aparato en los juegos públicos de la Grecia. Allí unos acuden para ganar el premio con su robustez y destreza, otros para hacer su negocio comprando y vendiendo; otros que son, por cierto, los más nobles, no buscan ni corona ni ganancia, y sólo asisten para ver y observar lo que se hace y de que manera; así nosotros miramos a los hombres como venidos de otra vida y naturaleza a reunirse en la asamblea de este mundo: unos andan en pos de la gloria, otros del dinero; y son pocos los que sólo se dedican al estudio de la naturaleza de las cosas despreciando lo demás. A estos pocos los llamamos filósofos; y así como en la asamblea de los juegos públicos representa un papel más no-

ble el que nada adquiere y sólo observa, creemos también que se aventaja mucho a las demás ocupaciones la contemplación y el conocimiento de las cosas". (Cicerón, Tusc., Lib. V.)

Veámos en forma suscinta el pensamiento de Pitágoras. Los números son anteriores y superiores a las cosas. Anteriores, porque las leyes matemáticas son verdaderas antes de que los seres lleguen a someterse a ellas, y subsisten aún cuando aquellas desaparecen. Superiores, puesto que gobiernan las cosas y las explican. Todo cuanto existe, se hace con peso y medida; puede calcularse y contarse: "el cielo por entero es una armonía y un número" (Aristóteles, Metafísica. I.)

La naturaleza se explica por la simetría matemática. El pensamiento cosmológico de los pitagóricos, era el siguiente: La tierra no debe ser el centro del mundo porque alberga numerosas imperfecciones y es por sí misma tenebrosa. El centro del mundo debe ser luminoso, porque la luz forma parte de la serie de bienes; debe ser inmóvil, porque el reposo es superior al movimiento y porque, también, la quietud es un bien. Los astros circulan alrededor del fuego central, porque el movimiento circular es el más perfecto al volver sobre sí mismo. Los intervalos de los planetas deben estar sometidos a la ley musical, y sus movimientos deben producir la más bella de las armonías: si no

la oímos es porque es contínua o porque sus sonidos son demasiado graves. La relación entre las longitudes de cuerdas y las notas correspondientes fué aprovechada para un estudio cuantitativo de lo musical; y como las distancias planetarias corresponden aproximadamente a los intervalos musicales, se pensó que cada astro da una nota, y todas juntas componen la llamada armonía de las esferas o **música celestial.**

Dios —unidad primitiva— es el principio del ser, puesto que el ser está en los números; es el principio del pensamiento, puesto que toda verdad está en los números y sin los números ningún conocimiento es posible. "El Uno es el principio de todo, dice Filolao. Existe un Dios que ordena todas las cosas, siempre uno, siempre solo, inmóvil, parecido a sí mismo, diferente a todo lo demás". En él se reconcilian todos los contrarios: el bien y el mal.

El alma individual, emanación del alma universal, es un número; es la armonía del cuerpo. No obstante, esta armonía no es un simple resultado de la organización puesto que sobrevive al organismo y pasa de un cuerpo a otro por la metempsicosis. Por otra parte, la aritmética y la geometría están en relación estrecha: el 1 es el punto, el 2 la línea, el 3 la superficie, y el 4 el sólido; el número 10, suma de los cuatro primeros es el número capital. Hay números místicos,

dotados de propiedades especiales, y hay una serie de oposiciones (lo limitado y lo ilimitado, lo impar y lo par, lo uno y lo múltiple, etc.) cuyo simbolismo nos resulta hoy demasiado complicado para su comprensión.

Un hallazgo que hacen los pitagóricos en el campo de la ontología: los números y las figuras geométricas, les lleva, en su entusiasmo, más allá de lo que hubiera sido deseable. Efectivamente este tipo de entes que no son corporales, tienen realidad y presentan resistencia al pensamiento; hasta aquí debieron haberse quedado. Pero los pitagóricos identifican la esencia de todas las cosas con los números y las figuras que son inmutables y eternos.

III

JENOFANES

Casi un siglo vivió Jenófanes (de la segunda mitad del siglo VI a la primera del siglo V inclusive). De su vida se sabe que era poeta y recorría los campos y ciudades recitando poesías. En su obra escrita en versos elegíacos de carácter poético y moral, hay atisbos de doctrina cosmológica. En la historia de las doctrinas filosóficas, se le estudia principalmente por dos cosas: Primero, por la crítica que hizo de la religión popular griega, y segundo, por una especie de panteísmo que sin duda alguna influenció a la escuela eleática.

No hay muchos dioses sino uno sólo. "Al levantar sus ojos y considerar la inmensidad del cielo, dice Aristóteles, Jenófanes creyó que la unidad era Dios." Esta unidad absoluta de Dios, la articuló primeramente con relación a los demás dioses que se pudieron suponer, y luego con relación al mundo mismo que vive en Dios.

Sus sátiras en que combate al politeísmo son de una fuerza y una ironía tan grande, que Alfredo Fouillée las ha comparado a los

profetas hebreos. Baste como muestra este fragmento que nos ha llegado: "Son los hombres quienes parece han producido los dioses y les han dado sus sentimientos, su voz y su porte... si los bueyes o los leones tuviesen manos, si supiesen pintar con sus pesuñas y zarpas y ejecutar obras como los hombres, los caballos se servirían de los caballos y los bueyes de los bueyes para representar sus ideas sobre los dioses, y atribuirían a estos unos cuerpos como los suyos propios. Ha sido atribuído a los dioses, por Homero y por Hesiodo, todo cuanto en los hombres es vergüenza y crimen; nos han contado mil acciones injustas de los dioses: el robo, la impureza, la mentira. Sólo hay un Dios, el más grande entre los seres humanos y divinos. No se parece a los mortales, ni por su cuerpo ni por sus pensamientos... lo ve todo, lo piensa todo, lo oye todo... sin trabajo alguno, con sólo su pensamiento, lo gobierna todo. Siempre inmóvil e inmutable, no tiene necesidad de ir de un lugar a otro" (Fragmentos publicados por Mullach, 101-102 y siguientes).

Con lógica convincente, Jenófanes demostraba a sus contemporáneos la unidad, la perfección y la plenitud del Ser absoluto: "Dios debe ser uno... si se supone que hay varios dioses o que hay entre ellos superiores e inferiores, entonces no hay Dios, puesto que la naturaleza de Dios no admite nada

mejor que él; o son iguales entre sí, y entonces Dios pierde su naturaleza, que es precisamente ser lo mejor que hay, puesto que lo igual no es mejor ni peor que su igual, de manera que si hay un Dios, y es tal como debe ser un Dios, es preciso que sea uno sólo" (Aristóteles, de Xenoph. 1, 7.)

Según parece, de este monoteísmo cayó, en los últimos años de su vida, en el panteísmo. Dios, dijo, es el ser; por consiguiente, encierra todo el ser. Sólo Dios existe y nada fuera de él puede engendrarse puesto que no hay lugar para nada fuera del ser.

Consecuente con su panteísmo negaba Jenófanes la creación, y hasta la producción, habiéndose conservado el argumento que le servía de base: "Lo que se haría —dice— o se haría de nada o de algo; no lo primero, porque de nada, nada se hace; no lo segundo, porque siendo algo, ya preexistiría".

El dilema —afirma Balmes— no revela mucha sagacidad. ¿Se trata de creación o producción de la nada? Entonces el decir que no es posible, porque de nada nada se hace, es una petición de principio; esto es lo que se busca. ¿Se trata de producción o formación de algo? Entonces lo formado es de un modo nuevo, y la adquisición de este nuevo modo es el efecto de la acción productora (Véase Teodicea, Cap. XI.)

Humanamente Jenófanes es un tipo que atrae simpatías. Sentía el orgullo de la sabi-

duría, y le parecía muy superior a la simple fuerza o a la destreza deportiva. Consideraba inmerecida la admiración hacia los vencedores en los juegos, en las carreras, etc. Encontraba inmorales y absurdos a los dioses de Homero y Hesiodo, de los que sólo se pueden aprender, dice, engaños, robos y adulterios.

IV

PARMENIDES DE ELEA

Parménides nació en Colofón a fines del siglo VI A. C. y vivió hasta la primera mitad del siglo V. El problema de las fechas exactas está aún sin resolver. No se nos exija, pues, mayor precisión. De la vida de este gran eleata, se sabe algo: que dió leyes tan útiles a sus conciudadanos, que al principio de cada año prestaban juramento de someterse siempre a ellas. Se vió forzado a expatriarse y vivió errante en Sicilia, estableciéndose a los ochenta años en Elea, colonia de los focios, en la magna Grecia. Compuso un bello y profundo poema épico **sobre la Naturaleza,** cuyos versos iba declamando como poeta rápsoda: Las hijas del Sol, vírgenes que han abandonado la noche por la luz y quitado los velos de sus cabezas, conducen al poeta al reino del éter, a la puerta del día, llevándole hasta el seno de los secretos divinos. La Diosa de la justicia, que personifica al mismo tiempo la necesidad, revela al mortal privilegiado las cosas de la **verdad absoluta** y las cosas de la **opinión;** de aquí nacen las dos partes del poema: una sobre

la realidad, que se dirige a la razón, y la otra sobre la apariencia, que se dirige a los sentidos.

Para Parménides no hay término medio: "Es preciso, dice él, admitir de una manera absoluta el ser o el no ser. . ." Ahora bien; no podemos conocer el no ser, puesto que incluso el expresarlo por medio de las palabras es imposible. No queda sino presentar el ser que no ha nacido ni será jamás destruído; que es un todo de una sola especie, inmóvil y sin límites; uno y continuo. Del no ser no puede venir el ser. Y la razón nunca podrá hacer salir del ser otra cosa que no sea el mismo ser. He aquí los predicados del ser: 1º—Las cosas, en cuanto son, están presentes al pensamiento, al **nus.** 2º—Las cosas todas son entes, es decir, son. Todos los objetos quedan envueltos por el ser, por eso llega a decir Parménides que el ente es una esfera infinita cuyo centro está en todos los sitios y la circunferencia en ninguna parte. 3º—Como el ente es uno, tiene que ser inmóvil porque si se moviera significaría una dualidad de entes. 4º—El ente es lleno, sin vacíos. Con lógica que quiere ser demoledora, el filósofo de Elea afirma que si hubiera algo fuera del ente, no sería, y si algo fuese fuera del ente, sería, esto es, sería ente; 5º—Además el ser es ingénito e imperecedero, puesto que lo contrario supondría un no ser, que es imposible.

Parménides está embriagado por el ser. Antes de que las cosas sean duras o blandas, calientes o frías, bonitas o feas, presentan una propiedad de fundamental importancia: **son.** El ser —propiedad esencial de las cosas— no se manifiesta sino al pensamiento (nus). El movimiento (llegar a ser) que perciben los sentidos, no es más que aparente. Las cosas que parece que llegan a ser, ya eran, pero oscuramente. **La opinión** que se atiene a las múltiples y cambiantes informaciones del mundo y de los mortales, es falsa. La escisión de los dos mundos: el de la verdad (ser-nus) y el de la apariencia (sensación-opinión o doxa), —que es falsedad cuando se toma como realidad verdadera— comienza ya a perfilarse en Parménides.

Antes de Parménides, la escuela jónica y la escuela itálica sólo se habían ocupado de filosofía de la naturaleza o cosmología. Parménides acaba con la física --principio del movimiento de las cosas naturales— y entroniza la ontología. Su atención se dirige no a ese algo en que consisten las cosas, sino a su previo consistir. Su descubrimiento podría formularse —como bien lo hace Julián Marías— diciendo que las cosas, antes de toda ulterior determinación, **consisten en consistir.** El ser y el pensameinto (nus) a quien se manifiesta, son lo mismo. Ya pueden la cosas estar lejos o cerca de

los sentidos, presentes o ausentes, pero como entes están inmediatas al nus.

Si como quiere Parménides el ente es uno e inmóvil, no hay naturaleza, y la física debe ser suprimida sin más preámbulos. Pero si el movimiento tiene realidad, ser, consistencia, se requiere una explicación del ente distinta a la del autor del poema sobre la naturaleza. Este hondo y acuciante problema sólo vendrá a ser resuelto por Aristóteles.

V

ZENON DE ELEA

Aunque cuarenta años menor, Zenón de Elea fué discípulo y amigo de Parménides. Cuenta Diógenes que Zenón demostró la mayor firmeza en los suplicios a que fué sometido. Al aplicarle la tortura, reveló, como cómplices suyos, los nombres de los amigos del tirano; luego, al tirano mismo. Al atarle de pies y manos, se cortó la lengua con los dientes y la escupió a la cara del tirano, después de haber reprochado su cobardía a cuantos le rodeaban. Por el amor que tuvo a su patria, murió brava y gustosamente envuelto en una conspiración contra un tirano cualquiera de Elea. (Diόg. IX).

Zenón consagró su vida a desarrollar el sistema de Parménides y a defenderlo contra los Jonios, partidarios de la transformación y multiplicidad. "Si los seres son múltiples, es necesario que sean al mismo tiempo iguales y diferentes entre sí" (Platón, Diálogo de Parménides, 128).

Pero sobre todo, Zenón ha pasado a la posteridad por su profunda y sutil argumentación contra la realidad del movimien-

to, y, en general, contra la realidad de la materia. El vulgo no sentía ninguna duda por lo que hace a la noción de la materia. Zenón, en cambio, la somete a un vigoroso análisis y la disuelve en un montón de contradicciones. Le parecen incomprensibles y contradictorios todos los elementos de la materia; espacio, tiempo, cambio en el tiempo, movimiento en el espacio.

Primer absurdo: La materia es divisible hasta el infinito en el espacio en partes no extensas; podrá decirse, pues, que ceros de extensión añadidos a ceros de extensión acaban por formar la extensión. Otro absurdo: El tiempo, se compone de instantes indivisibles y sin duración que sumados, acaban por formar una duración. Y todavía un absurdo más: cambiar en no ser lo que se era, y no ser lo que se será; es decir nada.

Estas dificultades o **aporías** que proponía Zenón, no le hicieron desconocer que el movimiento tenía, por lo menos, una apariencia.

Diógenes el cínico, para demostrar la realidad del movimiento se puso a andar. De aquí se origina aquello de que **el movimiento se demuestra andando.** Esta respuesta de Diógenes podrá tener todo el ingenio y toda la comicidad que se quiera, pero, filosóficamente, no dice nada. Dentro de las ideas parmenídicas, Zenón tenía razón. Para re-

batirle, hay que rebatir sus supuestos. Y esto es, precisamente, lo que hará Aristóteles.

No por ser muy conocidos dejan de ser muy inteligentes (dentro de su sistema) los argumentos que esgrime Zenón, con sus dos célebres ejemplos:

I Aquiles, el de los pies ligeros, no alcanzará jamás a una tortuga, si es que esta ya le llevaba alguna ventaja. En efecto, para que la tortuga pudiera ser alcanzada por Aquiles, sería preciso que la distancia intermedia sea franqueada de antemano; pero durante este tiempo, la tortuga avanza necesariamente un espacio que debe ser franqueado de nuevo por Aquiles, y así sucesivamente hasta el infinito. Aunque la ventaja de la tortuga sea cada vez más pequeña nunca quedará anulada.

II Un flechador dispara una flecha y tanto él como los espectadores creen que hay movimiento. En realidad, la flecha está inmóvil. ¿Por qué? Pues sencillamente porque en el lugar en que se encuentra actualmente no se mueve, puesto que en ese lugar está; ahora bien, tampoco se mueve en el lugar a que no ha llegado aún, puesto que no está en él. Entonces, ¿por qué hablar de movimiento? El pretendido movimiento es una sucesión de reposos.

A nadie podrán convencer hoy estos paralogismos. ¡Cierto! Pero no por ello vamos a regatear la agudeza de su autor.

VI

HERACLITO

Los historiadores aún discuten el delicado problema cronológico entre Jenófanes, Parménides y Heráclito que son, aproximadamente, contemporáneos. Hay, no obstante, serios indicios que hacen pensar que Heráclito es el último de los tres filósofos griegos antes citados. En efecto, el pensador de Efeso, se mueve dentro de la dialéctica parmenídea del ser y el no ser. Por su estilo un tanto agorero, los griegos le dieron el nombre de "Heráclito el Oscuro". El oráculo de Delfos dice a propósito de él, que ni manifiesta ni oculta su pensamiento, sino que lo indica por signos. Teofrasto lo llama melancólico. Con carácter de probable se afirma que vivió entre los siglos VI y V. Había nacido en Efeso, (Asia Menor) y estaba llamado, según parece, a regir la ciudad, pero renunció y se dedicó a la filosofía. "Soy como las Sibilas, —decía— que hablan por inspiración, sin sonreír jamás, sin ornato, sin calor; y el eco de su voz reproduce las verdades divinas que repercuten en los siglos".

¿Encontraremos, por mucho que inquiramos, algo que realmente subsista y exista? No hay ni una sola cosa que sea; todas las cosas son y no son al mismo tiempo. "Todo fluye", dice Heráclito, no sin melancolía, "todo marcha, y nada se detiene". Metafísico y poeta a la vez, Heráclito exponía su teoría en forma llena de imágenes: "No nos sumergimos dos veces, dice, en el mismo río; pues el agua que encontramos no es la misma, se disipa de nuevo y de nuevo se recoge, nos busca y nos abandona, se aproxima a nosotros y de nosotros se aleja". Nada hay permanente; todo es —como el río— inasequible, inestable; "descendemos al río y no descendemos; somos y no somos al mismo tiempo".

Nada es, todo se transforma. Como si la movilidad del agua no le pareciera, aún, una imagen bastante fuerte del movimiento que todo lo arrastra, Heráclito no se detiene en la **fluencia universal**, sino que llega a hablar de una **combustión universal.** El mundo es un eterno fuego que se transforma, y como según un viejo principio de conocimiento, lo igual se conoce por lo igual, el alma del sabio es seca como el fuego para mejor conocer. El alma húmeda como barro, es la más inadecuada.

La ley del movimiento o la transformación consiste en la unión de los contrarios o conciliación de las diferencias: "Todo se se-

para y se reune. . . por eso leemos en el oscuro Heráclito —dice Aristóteles—, lo que sigue: unidos el todo y el no todo, lo que se junta y lo que se separa, lo consonante y lo disonante; hácese con el todo uno, y con el uno todo". (Del Mundo, 396 d.). Esta ley de contradicción y armonía, es una ley fatal, pero, al mismo tiempo, justa. Por ella, el curso de las cosas está arreglado.

Por otra parte, Heráclito dice que es juicioso confesar que todas las cosas son uno y que el **nus** (pensamiento) es común a todos. Aquí empieza, de manera indubitable la influencia de Parménides. Heráclito habla de **lo sabio** (en forma neutra) que es uno y que es siempre. Bien se pueden equiparar los predicados del sophón y los del ente de Parménides. También en el melancólico filósofo de Efeso, hay una escisión en dos mundos: el hombre vigilante que sigue el **nus** (pensamiento) común y que llega a "lo sabio" con sus caracteres de unidad y permanencia; y hay también el mundo del sueño que es el mundo particular de cada uno y donde todo es cambio y devenir. Este último mundo, bien podría asimilarse al mundo de la opinión de que nos hablara Parménides.

En resumen, el devenir gobierna al hombre como cosa del mundo; pero como filósofo tiende al sophón, a lo divino. "El mundo, —dice en conclusión Heráclito—, no lo

ha hecho ni un Dios ni un hombre, sino que ha sido, es y será; fuego siempre vivo que se enciende en medida y en medida se apaga". (Clemente de Alejandría, Stromates, v., 599). Admitía una inmortalidad impersonal, una vuelta de las almas particulares en el alma del Todo.

Heráclito dejó pocos discípulos, y no puede afirmarse que fundó escuela. No obstante, su simiente ha fructificado en tiempos actuales, y no sería remoto que algún día lo proclamaran como el gran ancestro de historicistas y existencialistas.

VII

EMPEDOCLES

Empédocles es un personaje legendario. Nacido en Agrigento (Sicilia), tuvo una posición prominente que, por cierto, no le satisfizo. Si llegó a ser rey —como algunos lo afirman —no colmó sus ambiciones. El quería ser Dios. Hubo quienes le consideraron como un semidios y hubo quienes, también, le consideraron como un charlatán. Lo cierto es que viajaba por Sicilia y por el Peloponeso enseñando y haciendo curaciones. Sobre su muerte —como sobre su vida— hay también muchas versiones. Cuenta una tradición que para tener un fin digno de su "divinidad", se arrojó al Etna. Otros dicen que fué llevado al cielo; algo semejante a lo ocurrido con Elías. La versión más sencilla es aquella que refiere que siendo Empédocles aficionado al estudio de la naturaleza, quiso examinar demasiado de cerca los fenómenos del volcán que acabó con su vida.

Sólo ha quedado de él, un poema sobre la naturaleza, del que Lucrecio hizo un gran elogio.

Existen dos principios: el amor y el odio, es decir, la atracción y la repulsión.

Cuando el imperio absoluto del amor estaba vigente, se originó el mundo. Todos los elementos heterogéneos o contrarios estuvieron unificados. El Dios **Sphérus**, uno, uniforme, universal, armonioso y feliz, reposa inmóvil en sí mismo, sin distinción de partes, sin división, sin pluralidad actual. Formando este Dios una unidad con el Amor, fué soberano de la felicidad y de la inocencia. Pero la acción del odio comienza penetrando gradualmente en el interior del Dios esférico, "agitando sus miembros uno tras otro", separando las partes diversas e introduciendo en las cosas la diferencia y la multiplicidad. Al primitivo período de atracción, se sucede ahora un período de repulsión. A no ser por el odio, todo sería uno. Del odio viene, pues, todo excepto Dios, que es el Amor.

La cuestión central en Empédocles, es articular el ser inmóvil con la cambiante multiplicidad de las cosas. La raiz de todas ellas está en cuatro elementos: aire, fuego, agua y tierra. Estos elementos son opuestos; hay en ellos la contrariedad de lo frío y lo caliente, de lo seco y lo húmedo. Distingue cuatro períodos en el movimiento: 1º la esfera mezclada; 2º el odio, que da comienzo a la separación; 3º el dominio del odio que lo separa todo; 4º el retorno del amor, que

une de nuevo. Este ciclo se repite, pero cada vez las cosas se forman de muy diversa manera (hombres con cabeza de lobo, etc.) subsistiendo sólo los objetos que tienen una estructura interna que les permite seguir siendo (ratio). En todos estos ciclos generados por la acción del amor y del odio, las cuatro raíces se mantienen invariables y eternas.

Hay dos soles, uno auténtico (el fuego) y el otro reflejado que es el visible. La noche se produce por la interposición de la tierra entre el fuego y el sol. El sentido verdadero de los eclipses fué descubierto por Empédocles. Adivinó que la luz tarda un tiempo muy breve en ir de un lugar a otro. Consideró a las estrellas y los planetas como fuego auténtico; las primeras clavadas y los segundos libres.

"Yo he sido en otro tiempo muchacho y muchacha, un arbusto y un ave, y un pez mudo en el mar", decía Empédocles, testimoniando así, su creencia en la transmigración de las almas.

El Egipto, Moisés, Budha y Zoroastro, son recordados por las ideas de Empédocles. Muchas de sus ideas se encuentran en la física y metafísica modernas. "La física —dice Alfredo Fouillée— admite la atracción y la repulsión, o para atenernos a los hechos, el movimiento centrípeto y el movimiento centrífugo, la integración y la desintegración.

La metafísica considera a Dios como el ideal del amor en su pureza, y la naturaleza como una mezcla de amor y de discordia, de libertad y de necesidad, es decir, de tendencias desinteresadas y de tendencias egoístas, de guerra y de paz. La teoría de Empédocles fué un progreso notable, y dió lugar a un principio nuevo, superior a la fuerza y hasta a la inteligencia abstracta: el amor "enemigo de la intolerable necesidad" (Capítulo segundo, III página 76 de la Historia de la Filosofía, por Alfredo Fouillée.)

VIII

ANAXAGORAS

No han faltado en la historia hombres de familia noble destinados a mandar, que renuncien a ello para dedicarse a una vida teorética. Anaxágoras es un buen ejemplo. Era de Klazomenas (Asia Menor) y vivió en el siglo V. También practicó, como Empédocles, la medicina. Fué maestro de Pericles.

Pese a la influencia que ejerció en Atenas, lo cierto es que ahí, le fué mal. Y se comprende que así haya sido, porque Anaxágoras era extranjero, y porque los atenienses no eran entonces demasiado tolerantes y la libertad de pensamiento estaba restringida. Se sabe que le acusaron y le condenaron, pero no se sabe por qué: Perícles le dió la libertad y se fué a Lampsaca donde lo recibieron muy amablemente.

No cree Anaxágoras que la raiz de todas las cosas se encuentre en los cuatro elementos que había señalado Empédocles. Hay de todo en todo. Unas partículas pequeñísimas y homogéneas que llama **homeomerías,** están en el fondo de todas las cosas. En la parte más pequeña de cada cosa hay partículas

pequeñísimas de todas las demás. Las cosas se forman por unión y separación de las homeomerías. Según las distintas formas de agrupación de las homeomerías y según la posición que estas ocupan, las cosas difieren. Derívase de aquí algo de capital importancia: el descubrimiento de la forma, o disposición de las cosas, del **eidos.**

En el origen, la diversidad de relaciones entre las cosas no existía; "todas las cosas estaban confundidas, infinitas en número y en pequeñez; pero nada aparecía. Sin embargo, todo existía ya". Esta especie de caos universal, es lo que Anaxágoras llamaba la "mezcla primitiva".

Cuando el movimiento se introduce en la masa infinita del mundo, aparecen las cosas diversas. Al producir el movimiento, diversas relaciones entre las partes, debía producir formas diferentes y distinguir lo que no estaba claro.

No fué el azar —causa impenetrable para el espíritu humano— ni el destino —palabra hueca inventada por los poetas— el principio que en el universo informe impuso el orden y la belleza; fué la inteligencia infinita e independiente que, "no mezclándose con nada, existe sola y por sí misma". "La inteligencia es lo más útil y más puro que existe; y posee por completo el conocimiento del mundo entero. Nada se le escapa. Conoce lo que está mezclado, lo que es distinto,

lo que está separado. También ella muere y lo ordena todo: lo que debía ser, lo que ha sido, lo que es y lo que será" (Simplicio, Comentario sobre la Física de Aristóteles, 312.)

En resumidas cuentas Anaxágoras introdujo a la filosofía las siguientes ideas:

1o. El principio de la infinidad que existe en todas las cosas y que hace que cada una de ellas —como dirá más tarde Leibnitz— sea un microcosmos.

2o. La inteligencia ordenadora en lo indefinido, por medio del movimiento.

3o. El carácter absoluto, simple, universal e impersonal de la inteligencia; de la cual participan todos los seres.

Dios se presenta a Anaxágoras como un alma motriz del mundo que obra por un encadenamiento de efectos mecánicos; es un pensamiento motor, pero no una voluntad moral, que tenga como objeto un fin supremo.

Deja sin aclarar, el filósofo preceptor de Pericles, si la materia primitiva del mundo supone ya en sí mismo el **nus** (pensamiento) y, si soterradamente no existía ya dentro del primitivo caos una organización reveladora de la inteligencia.

Tanto Platón como Aristóteles concedían mucho valor a la teoría del **nus** y sólo lamentaban que Anaxágoras hubiese hecho un uso muy restringido de ella (solo para explicar el movimiento) cuando fácilmente pudo ser

explicado el origen del mundo por una suprema inteligencia.

IX

DEMOCRITO Y EL MATERIALISMO

Se considera a Leucipo como el fundador de la filosofía atomística o corpuscular. Pero es Demócrito, discípulo de Leucipo, quien amplifica y propaga la doctrina. Este gran ancestro de los materialistas actuales, viajó por el Egipto, la Etiopía y la India. Cuéntase de él, que se reía de todo y se le atribuye el famoso dicho de que la verdad estaba oculta en un pozo profundo. Y quién dice que la verdad está oculta en un pozo profundo, muy cerca está de sostener que no es posible sacarla a flote. ¿Cómo distinguir lo serio de lo jocoso, en un hombre que se ríe de todo? De sus obras, como las del resto de los presocráticos, solo queda una retacería. Se sabe que Demócrito nació en Abdera (Tracia), pero no se precisa cuando.

Hay dos principios de las cosas: lo lleno y lo vacío. Lo lleno consiste en los átomos, que existen en infinito número, indivisibles, diferentes en tamaño y forma, idénticos en especie. Estos corpúsculos constituyen los últimos elementos y están dotados de movimiento perpetuo; componen todos los seres, for-

mando torbellinos y agregaciones diversas. Hay mundos en formación, hay mundos en destrucción y otros más en plena existencia actual. Las propiedades de las cosas, dependen de la forma y de la sutileza de los átomos.

La naturaleza carece de intención y de finalidad. Todo tiene causas y la ignorancia de los hombres es la única que ha hecho hablar del azar. "Nada tiene lugar en la naturaleza sin que sea debido a una causa; todo se realiza en élla, por alguna razón o necesidad". Haciendo tabla rasa de cualquiera supuesta noción de divinidad exterior al universo, Demócrito se refiere a una ley interior al universo mismo. He aquí el primer intento formal de hacer un materialismo. Todo, incluso el alma, está compuesto por las agregaciones atómicas.

El único origen de nuestros conocimientos es la sensación. De todos los cuerpos emanan efluvios que se insinúan en los órganos, penetran en el cerebro y en él engendran imágenes de los objetos.

Hasta antes de Demócrito, el vacío se había considerado como el no ser. El jefe de la escuela de Abdera le asigna al vacío un cierto ser, le convierte en espacio.

La unidad absoluta de Parménides se pulveriza en una multiplicidad infinita que explica la formación del universo por la combinación de los átomos, elementos corpóreos

pequeños, diferentes en forma y agitados en torbellino. El alma humana es un conjunto de átomos de fuego. La sensibilidad es un hecho puramente pasivo: la inteligencia es la cera y la sensación es el sello. No obstante, reconocía Demócrito en la razón una fuerza activa, a la cual atribuía el discernimiento y juicio sobre la verdad de las impresiones sensibles.

Demócrito es ateo porque la idea de Díos o de los dioses, le parece encontrarla en las imágenes que nos envían los objetos sensibles. Es mecanicista y determinista, porque lo explica todo por el necesario movimiento de los átomos, que supone indestructibles e increados.

"Su sistema —dice Balmes— tiene el inconveniente de estribar en el aire. ¿Cómo se prueba la existencia de los átomos, con sus figuras, garfios y movimientos en torbellino? ¿Por dónde se sabe que los cuerpos se nos hagan sensibles con emanaciones que envíen al alma? La experiencia no es posible en este caso, Demócrito no se ocupó de probarlo con la razón, seguro de que el trabajo era excusado. Es una hipótesis a propósito para seducir a un espíritu superficial; y que halaga a los que pretenden explicar el universo como un todo simplemente mecánico; por esta razón ha encontrado físicos distinguidos que lo han desenterrado en los tiempos modernos. En la actualidad no hay filósofo

de ninguna escuela que se atreviese a tomarlo por base de un sistema metafísico ni físico" (Capítulo XIII Historia de la Filosofía de Jaime L. Balmes.)

Si estas afirmaciones de Balmes fueron hechas antes de 1850, época delirante de cientificismo, ¿qué decir hoy, que los mismos físicos se sonríen desdeñosamente de las hipótesis materialistas?

X

LOS SOFISTAS

La palabra sofista significa la persona que "hace profesión de saber" y de comunicar este saber a los demás; el sofista es el profesional de la sabiduría o el sabio de profesión. Nada tenía de deshonroso, en su origen, este nombre. Se aplicaba por igual a todos los maestros que enseñaban las artes de las Musas y las ciencias de la época: la retórica, la física, la astronomía, la geografía, etc. Poco a poco el calificativo de sofista se fué tornando despectivo. Causa principal del sentimiento hostil hacia los sofistas, fué que profesaban por dinero. El sofista no era un contemplativo o "amigo de mirar" como más tarde dijera Platón, sino que hablaba para que se le aplaudiese y para que se le pagase, con vistas al éxito y a la clientela. Profesores ambulantes que iban de ciudad en ciudad, enseñando a la juventud mediante retribución, los sofistas eran fundamentalmente pedagogos de gran brillantez y éxito social. Utilizaban su retórica para enseñar cualquier cosa y su contrario, la tesis y la antítesis. Como hombres algunos de ellos

fueron figuras interesantes y de aguda inteligencia. Con ellos, la filosofía sufre tremendo descrédito a cambio de beneficios de poca importancia.

Por el tiempo en que aparecen los sofistas, es explicable su actuación. Las diversas escuelas filosóficas de Grecia habían llegado a conclusiones contradictorias en un mismo lugar: en Atenas. Ante esta pugna de las teorías, los sofistas dieron la espalda a la verdad absoluta y no pudieron dejar de concluir que todo es verdad para quien sabe argumentar, o de que nada es verdad para el que no sabe. En moral, en religión, en política, los oradores agitaban a su antojo las pasiones del populacho, hasta confundirlo en sus nociones del bien y el mal, de lo falso y lo verdadero, de lo útil y lo nocivo.

"La sofística —dice Aristóteles—, es una sabiduría aparente, pero que no lo es, y el sofista, es el que usa de la sabiduría aparente, pero que no lo es". Antes había dicho Platón que el sofista es aquel que aparta la dialéctica de su verdadero fin: el bien, y de su verdadero objeto: lo verdadero, para hacer de ella un instrumento del poder, de la fortuna, y con frecuencia del engaño.

De Protágoras se dice que compuso un libro sobre la **Verdad.** Indudablemente, en aquel libro fué en donde desarrolló su máxima favorita, tan conocida de nosotros los modernos: "El hombre es la medida de to-

das las cosas, de las que existen, por la manera como son; de las que no existen, por la manera como no son". Esta sola frase ha dado pauta a un cúmulo de interpretaciones que van desde el subjetivismo hasta el relativismo. Aristóteles advierte que habría que saber primero si se refiere al hombre como sujeto de ciencia o de sensación. Desentendido del valor universal de las proposiciones, Protágoras decía que el sabio es como el médico del alma: no puede hacer nacer en el alma pensamientos más verdaderos, porque todo cuanto piensa es verdad, pero si puede hacerlos nacer más agradables y más útiles; de esta manera cura las almas, tanto las individuales como las de los Estados, puesto que, por medio del poder de la palabra, les proporciona sensaciones u opiniones útiles y buenas (Platón, Theetetes, 186.)

Gorgias de Leontinos (Sicilia) fué el otro gran sofista. Escribió un libro titulado **Del no Ser** en el que afirma que nada existe; y si existiera algo, no podría conocerse, y si lo que existiera fuera conocido, no sería comunicable.

En el reinado de la relatividad no es posible encontrar una distinción entre el bien y el mal. Estas nociones reposan únicamente sobre la costumbre y la ley. La política de los sofistas, era la política de la fuerza (Calícles.)

Pese a los gérmenes de inmoralidad y

disolución que sembraron los sofistas, sus enseñanzas no dejaron de tener alguna utilidad para la filosofía. A la preocupación por el mundo la substituyen con la preocupación por el hombre. Lo malo del caso es que no se trata del hombre íntegro, sino de la figura que habla bien, a lo más del ciudadano.

En el siglo V, Atenas se vió invadida por una turba de impostores que traficaban con cosas tan respetables como la razón y la verdad. Sirvan de ejemplo: Pródico, Hipias, Trasímaco, Calícles, Eutidemo, Diágoras y Critias. No advirtieron estos malabaristas de la palabra que la teoría de la verdad relativa conduce a la falsedad absoluta, pues que hay poca distancia entre afirmar que no hay más que verdad aparente y el decir que no hay verdad alguna.

XI

SOCRATES

1.—Una meditación sobre la vida de Sócrates

Hay figuras humanas de tan fuerte poder evocador, que ininterrumpidamente deambulan en la noche de los tiempos. En el siglo V A. C., un hombre pobre, con su fealdad, sus desgracias y su hogar infortunado, iba por las calles con los pies descalzos, cubiertos con un manto sencillo. Por su aspecto rústico no se hubiera diferenciado del resto de los hombres, pero algo había en él que le hacía distinto. Mostraba al desnudo su corazón sin ocultar sus miserias, sin preocuparse de la opinión de los demás. No tenía fortuna, pero paseaba todo el día como un rentista rico, interrogando gentes de rango y divirtiéndose con sus vacilaciones. A los personajes de importancia no les gustaban esas maneras. Las apariencias estaban contra este hombre que se pegaba como un "tábano ávido". Pero hay que convenir que este hombre tenía una misión. Sócrates tuvo la certidumbre de ser enviado. Así lo afirmó

ante los jueces. Si se dirige a los jóvenes, es porque tal es su puesto al servicio de Apolo y no quiere cometer la cobardía de abandonarlo.

Nos gustaría conocer la niñez de Sócrates pero, los antiguos no acostumbraban hablar de sí mismos. El rasgo, aunque sea la desesperación de historiadores, es noble y digno. Según la tradición, su madre era una mujer instruída y su padre un escultor de nombre Sofronisco. Como todo niño ateniense aprendió lecciones del gramático, del maestro de música y se ejercitó en la palestra. Se puede imaginar, si se quiere, que fué aprendiz de Sofronisco y que pasaba, cincel en mano, grandes ratos con la mente ausente de la estatuaria. Es factible que haya abandonado el estudio del escultor y su mismo padre así debió habérselo pedido.

Sócrates vivía como un justo. En plena batalla recoge a Alcibíades herido. En Delión protege la retirada de las tropas atenienses y su valor detiene al enemigo. La antigüedad ha elogiado su valor, su resistencia. En un pueblo de rara sobriedad asombra por lo poco que come. Parece insensible al frío. Cuando todos están ebrios en casa de Agatón, Sócrates, siempre impertérrito, abandona su sitio, se lava un poco y se dispone a pasar el día como siempre. Tenía cualidades más raras aún. Se resiste a amar carnalmente a los mancebos, en un país que encomiaba estos

amores. Era piadoso. Rezaba. Una vez, en el campo, se le vió de pie, sin moverse, todo un día y una noche; amaneció, y aún estaba en el mismo sitio. Sócrates, conoce su ignorancia, el hombre que sabe que no sabe, no se muestra satisfecho de esta ciencia. Antes que nada, le interesaba el conocimiento y cuidado de su alma y la de los otros. Para los humildes como Carmides o como el pequeño esclavo del Menón, no habrá más indulgente maestro ni quien pueda socorrerles mejor. Pero a los hinchados de vanidad, Sócrates se dedica alegremente a desinflarlos. Se divierte y les rinde un servicio.

En una época en que los jóvenes se apasionaban por la gloria y su ideal era ser vencedores en los grandes juegos, celebrados por Píndaro; hacerse un nombre en la ciudad y vivir con inconciencia de pájaro y felicidad de flor, Sócrates despertaba los remordimientos. Era suficiente oírle, verle encontrar su mirada profunda y fija, sus ojos de toro, dice Fedón.

Era natural que le acusaran. Se tenían contra él varios agravios: "Sócrates no adora a los dioses de la ciudad", fórmula esta que resumía los viejos rencores de los conservadores y el furor de las masas. "Sócrates es culpable de corromper a los jóvenes. Hace de sus discípulos los detractores de las leyes existentes". Eran quinientos uno quienes habían de juzgarle. Le condenaron a be-

ber la cicuta. El sabio no hizo ninguna súplica, nada hizo para enternecer a la muchedumbre. Sin mucho esfuerzo había refutado el crimen de impiedad: honraba igual que los demás a los dioses citadinos, pero ofrecía el principio por el que la creencia en esos dioses puede comenzar a tambalearse. Explicó el objeto de su misión y los deberes que esa misión le imponía. Los jueces no le entendieron.

Sócrates, acusado, hubiera podido escapar al proceso. No había en ello nada de deshonroso. Pero no lo quiso. "Su muerte era la consecuencia rigurosa del "logos" que fué su vida. Por última vez, Sócrates jugaba su juego en público. Solo quedó a los jurados el sacar la conclusión: "Tú mismo lo dirás" (Sócrates por A. J. Festugiere.)

Las leyes de la ciudad con sus beneficios y sus derechos se yerguen ante Sócrates. Huir significaría derribarlas, y con ella a la ciudad. Sin renunciar a la justicia del hombre interior, se somete al juicio del Estado porque estima su constitución justa.

Veinte jóvenes lloraban en la cárcel. Sócrates no podría morir, su misión no estaba acabada. Perdían más que a un padre, más que a un amigo; perdían su imagen de lo que querían ser.

Sin mudanza en el semblante, como de ordinario, Sócrates toma la cicuta y pregunta al esclavo: dime ¿está permitido verter

unas gotas de esta pósima en honor de los dioses? —No trituramos, Sócrates, mas que lo estrictamente necesario para que produzca su efecto—. Comprendo. Pero tendré, por lo menos, derecho a elevar una plegaria a los dioses. Cumplamos con ese deber, a fin de que este largo viaje nos sea propicio. Esta es mi plegaria. Que así sea. Y de un trago, como si hiciera la cosa más sencilla, más fácil, bebió la copa hasta el fondo. Sus discípulos lloraban inconsolables. ¿No hice que se fueran las mujeres para evitar estas escenas de desdicha? ¡Vamos, pues; calma, sed fuertes! La muerte le fué entrando poco a poco. "Critón —dijo antes de morir— debemos un gallo a Esculapio; te ruego que pagues mi deuda".

Cuando se preparaba a la muerte, Sócrates oía en sueños una voz que le repetía: "haz música". Esta música fué su amor a la sabiduría. La esencia del socratismo fué educar el alma, formarla para la virtud.

No recibió nuestra Revelación, pero creyó en la bondad de las cosas y en que el justo condenado era, a pesar de todo, más feliz. No tuvo la esperanza de nosotros los cristianos. Y sin embargo, habló como si esperara. "¡Que lección para nosotros, los modernos, que poseemos la Palabra y a pesar de ello estamos tristes!".

2.—Filosofía Socrática

Dice Aristóteles, en forma categórica, que a Sócrates le debemos dos cosas: "Los razonamientos inductivos y la definición universal"; y ambas cosas —añade el "maestro de los que saben"— se refieren al principio de la ciencia. Por la definición —fijación de límites a una cosa— Sócrates nos conduce a la esencia del ser. Enfrentándose a la sofística, el saber socrático trata de decir verdaderamente lo que las cosas son. Ya no estamos frente a un simple discernir y distinguir sino ante un saber ontológico.

El método socrático tiene dos partes principales: 1) La refutación del error o **ironía**; 2) El descubrimiento de la verdad o **mayéutica.**

Por la ironía, Sócrates finge una absoluta ignorancia y empieza por formular una serie de preguntas a sus orgullosos interlocutores. Ante las múltiples contradicciones, Sócrates burlón, ríe estrepitosamente. Los interrogados terminan confundidos.

La segunda parte del método ya no es negativa. La ciencia no es suceptible de transfusionarse de un espíritu a otro. Cada cual, es su propio maestro, y únicamente requiere la provocación o ayuda exterior que se realiza por medio de las preguntas. Aprender es conocer lo que existe en uno mismo; es dar a luz lo verdadero. "Sientes, —dice

Sócrates— mi querido Theetetes, los dolores del parto. Verdaderamente, tu alma está embarazada. Tal vez ignores aún, pobre inocente, que soy hijo de una matrona hábil y afamada, hijo de Fenaretes —eso he oído decir —¿te han dicho también que yo ejerzo la misma profesión?". La ciencia debe conducirse de fuera a adentro; del mundo al alma. Las ideas se dan a luz en el diálogo y la verdad debe surgir como la chispa, del roce de los conceptos.

Según Sócrates, no puede existir discordancia entre los pensamientos y los actos. "Sócrates decía que la justicia, así como toda virtud, era ciencia. Pues las cosas justas y todas cuantas se hacen por virtud son bellas y buenas, y los que las conocen no pueden preferir ninguna otra". (Jenofonte, Memorables III, IX). La ética intelectualista de Sócrates proclama que el malo es el ignorante y que en cuanto la inteligencia conozca la verdad, la voluntad no puede dejar de seguirla. En esto reside su peculiaridad y su error.

En el fondo de la moral socrática hay sólo una virtud: la sabiduría, que, considerada en su relación con la voluntad, se convierte en valentía; en su relación con la sensibilidad, templanza; en su relación con los demás hombres, justicia; en su relación con Dios, piedad.

Cuenta Jenofonte que Sócrates empeza-

ba la instrucción de sus discípulos, por las pruebas de la existencia y providencia de Dios. La prueba de la causa eficiente consistía en la existencia en nosotros de la inteligencia; pero lo que está en nosotros debe encontrarse también en la causa que ha producido el mundo. En la utilidad universal de las cosas y, sobre todo, en su utilidad para el hombre, Sócrates reconoce una obra de "providencia". He aquí la prueba de Dios por las causas finales. Aunque algunas veces emplea la expresión vulgar de "los dioses" (sabemos que en la antigüedad esta palabra designaba todo ser divino o celeste: v gr. (los astros), Sócrates creía en un Dios único, eterno e inmenso, que "lo vé todo, lo oye todo, está presente en todos sitios, y lo observa todo a la vez".

La aportación doctrinal de Sócrates a la metafísica fué muy modesta. No hay en él esas ideas de una hondura que pasma, como las hay en Platón y en Aristóteles. De todas maneras su papel fué importantísimo porque preparó la venida de Platón y Aristóteles y porque volvió la filosofía a su verdadero cauce (la verdad) del cual la habían apartado los parlanchines sofistas.

Una de las más árduas tareas de los historiadores de la filosofía, es, sin duda alguna, desentrañar nítidamente el pensamiento socrático. Tenemos dos fuentes principales: Platón y Jenofonte. El de Platón es un Só-

crates maravilloso y profundo, el de Jenofonte es un Sócrates mediocre y comedido. Nos quedamos con el Sócrates de Platón. Pero, ¿hasta dónde llega Sócrates, y hasta dónde llega Platón? El problema ha estado en pie desde que se escribieron los **Diálogos.** Algo, sin embargo se ha dilucidado. Queda otra fuente: Aristóteles, que aunque no tuvo contacto personal con Sócrates, vivió veinte años en íntimo contacto con Platón, el mejor de los discípulos de Sócrates.

XII

PLATON

1.—Algo Sobre la Vida de Platón

Hay quienes aseguran que cabe a Egina el orgullo de ser la cuna de Platón. Lo más probable es que haya nacido en Atenas el mes de mayo de 427 A. C. (Olimpíada 88, 7 de Targelión). Hijo de los aristócratas Aristo y Perictiona, recibió una cuidadosa educación que afinó sus dotes prodigiosas. Desde los ensayos poéticos de juventud, manifestó Platón ese talento artístico sobrecogedor que hizo decir a Tulio: "Si los dioses quisieran hablar el lenguaje de los hombres, emplearían el de Platón". Las primeras lecciones de filosofía, las recibió de Cratilo, pero, las decisivas, le fueron impartidas ocho años por Sócrates, quien dijo a propósito de su discípulo; "¡Cuántas cosas me hace decir este joven en las que nunca he pensado!".

Para librarse de cierta persecución que se le hacía, partió —después de la muerte de Sócrates— a Mégara. Inició sus viajes por Egipto y Cirene, pero retornó a Atenas, en

donde estuvo enseñando y escribiendo durante ocho años. Pero los viajes lo tentaban mucho, y lanzóse a conocer la Italia Meridional y Sicilia; visitó la corte de Dionisio el Mayor, y habiéndose indispuesto con el tirano, fué vendido como esclavo en el mercado de Egina. Le rescata Anniceris y vuelve a Atenas para fundar una escuela en el gimnasio de la Academia y más tarde en sus propios jardines que estaban allí cerca.

La vocación primigenia y predominante en Platón, fué la política. Su ideal hubiera sido ser un gran hombre de estado. Pero, desde que oyó a Sócrates, se olvidó de todo y se consagró a la filosofía. Otra de las causas de su renuncia a la política, fué que en la Atenas de su tiempo no encontró campo para su actividad. Dos tentativas para poner en práctica sus ideas políticas, le fallaron.

En la larga vida de Platón, no hay acciones extraordinarias. Quizás esto ya sea algo extraordinario. Su fracaso en la política se debe a su errónea creencia en la necesidad de identificar al especulativo puro (filósofo) con el hombre de acción (político).

La vida y los hechos nos demuestran que un filósofo —si sólo es filósofo— no es el hombre adecuado para tomar el timón del estado. Hay cualidades que tiene el hombre de acción, que no pueden ser substituídas por otras mejores del hombre de pensamien-

to. Platón mismo se encarga, en su República, de incluirse entre los contemplativos, entre "los amigos de mirar".

"El retrato de un intelecto ideal —escribe el Dr. Eduardo Zeller— desenvuelto en la belleza moral y en el equilibrio de todas sus facultades y cultivado en la alegría olímpica, por encima del mundo cambiante y perecedero, que nos ofrecen sus obras, se revelan también en esos mitos en que aparece el filósofo relacionado con la deidad délfica". Si Platón escogió como género literario para expresar su pensamiento el diálogo, fué porque tiene una relación profunda con su doctrina de la dialéctica como método filosófico. El valor literario de su obra es tal vez el más alto de todo el mundo griego. Desde el punto de vista filosófico, su obra es el primer sistema y la obra capital de la filosofía helena, después de la de Aristóteles. El manejo de las metáforas, de los símiles y de las imágenes, es prodigioso. Pero justamente lo que en Platón hay de poeta, es lo que no hay de filósofo. La filosofía empieza donde las imágenes acaban. La Sophía es un saber riguroso a base de conceptos. El que se introduzca en sus entrañas debe aprender a manejar abstracciones y olvidarse un tanto de las imágenes sensibles. Allí reside la máxima dificultad para todo principiante.

Nos cuenta Cicerón (De Senectude, V,

13) que Platón murió a los ochenta y un años, en la 108a. Olimpíada, escribiendo aún. El sobrenombre de divino expresa bastante la admiración tributada a su genio.

He aquí la lista de sus obras: La Apología, El Critón, El Eutifrón, (en estos tres primeros libros se nota claramente la influencia socrática), El Protágoras, El Gorgias, El Eutidemo, El Fedón, El Banquete, El Fedro, La República, El Teeteto, El Parménides, El Sofista, El Timeo, El Filebo y Las Leyes.

Escritos los Diálogos en Grecia y para Grecia, hoy son patrimonio precioso del mundo entero.

2.—Las Ideas Platónicas

En la búsqueda que emprende Platón del ser de las cosas, tropieza con una gran sorpresa: encuentra que las cosas, propiamente, no son; mejor dicho, no son en plenitud, no alcanzan a ser lo que prometen. Una moneda redonda, por ejemplo, resulta que en rigor no es redonda; por lo menos del todo redonda, puesto que algo tiene en su figura de líneas rectas y de ángulos; una superficie que se dice plana, no es del todo plana porque no es total y absolutamente plana, sino que tiene sinuosidades. Ahora bien, para ver que una cosa no es verdaderamente redonda y que otra cosa no es ab-

solutamente plana, necesitó saper ya lo que es redondo y lo que es plano. A este ser arquetipo de las cosas y diverso de ellas, es a lo que Platón llamó IDEA.

La palabra "eidos" (idea) quiere decir figura, aspecto, forma. La idea es aquello que se vé al mirar una cosa. Veo delante de mi una mesa, y la veo como mesa, porque previamente tengo ya la idea de mesa, de la cual el objeto sensible es participante. En este sentido, la idea es el supuesto del conocimiento y de la visión de los objetos como objetos. Son "los entes metafísicos que encierran el verdadero ser de las cosas". En ellas está el ser en plenitud, sin mezcla de no ser; son unas, inmutables, eternas y absolutas. Las ideas son necesarias: 1º Para que yo pueda conocer las cosas como lo que son; 2º Para que esas cosas, que son y no son —es decir, no son de verdad— puedan ser; 3º Para explicarme como es posible que las cosas lleguen a ser y dejen de ser (en general, se muevan o cambien), sin que esto contradiga a los predicados tradicionales del ente; 4º Para hacer compatible la unidad del ente con la multiplicidad de las cosas. (Véase Historia de la Filosofía, de Julián Marías).

La multiplicidad y la transitoriedad del mundo sensible (realidad aparente o mundo de la opinión) hacen decir a un filósofo español contemporáneo que interpreta a Pla-

tón, que puede decirse, según el espíritu platónico, que **casi** predicamos unas **casi** propiedades de unas **casi** cosas.

Si las cosas —como dice metafóricamente Platón— son sombras de las ideas, y si estas no son accesibles a mi conocimiento directo, poque no están en el mundo ¿cómo es posible entonces el conocimiento de las ideas? Porque un hecho nos es patente: que de alguna manera tenemos en nosotros las ideas. Para resolver este grave problema, Platón recurre al mito. Sócrates cuenta a Fedró, a orillas del Iliso, que el alma, en su situación originaria, puede compararse a un carro tirado por dos caballos alados, uno dócil y de buena raza, el otro díscolo (los instintos sensuales y las pasiones), dirigido por un auriga (la razón) que se esfuerza por conducirlo bien. Este carro, en un lugar supraceleste circula por el mundo de las ideas, que el alma contempla aunque no sin dificultad. El tiro de caballos resulta tan difícil de dirigir, que a la postre el alma **cae;** los caballos pierden las alas y el alma queda encarnada en un cuerpo. Si el alma contempló, aunque por breves momentos, las ideas, ese cuerpo será humano y no animal; además, las almas estarán en una jerarquía de nueve grados, que va del filósofo al tirano, según que la contemplación haya sido más o menos prolongada. El hombre caído no recuerda las ideas y de sus alas sólo que-

dan muñones doloridos, que se excitan cuando el hombre vé las cosas, porque estas le hacen **recordar** las ideas, vistas en la existencia anterior.

Téngase bien presente esto: que para Platón, **conocer es recordar.** Las cosas sólo sirven de estímulo para apartarse de ellas y ascender a la región de las ideas; partiendo de los objetos se provoca el recuerdo o reminiscencia (anámnesis).

El **eros** platónico parte de la contemplación de las cosas bellas, de los cuerpo bellos, y termina haciéndonos recordar la idea misma de la belleza, "la belleza pura, simple, sin mezcla, no revestida de carne y de colores humanos ni de las demás vanidades perecibles" (El Banquete). El hombre —ser caído— se define por su participación de la verdad, por haber visto las ideas. Desde Platón, la inmortalidad del alma se prueba porque ésta, al conocer la verdad, ha de tener cierta adecuación con ella.

Hay ideas de todo lo que puede referirse a un concepto general y denotarse con una palabra correspondiente, porque las ideas no son sino las ideas generales elevadas a una existencia separada, con realidad metafísica. Las cosas naturales, las creaciones del arte, lo meritorio, lo malo, lo despreciable, las relaciones y actividades, tienen en el pensamiento de Platón unas ideas. La idea del bien ocupa el punto supremo. Todo cuanto

en el mundo es como es, se debe a que es mejor así; y sólo es rectamente percibido cuando se le refiere al bien como su objeto final (Fedón). El bien, en consecuencia coincide con la divinidad, aunque Platón nada nos haya dicho sobre si el bien como universal (idea) pueda personalizarse en Dios. La bondad intrínseca de las cosas es lo que explica su existencia. Todas las cosas derivan del bien, y no son completamente inteligibles mas que cuando se elevan a la perfección de la idea: razón suprema de la existencia y razón suprema del conocimiento. El pensamiento y el ser no son mas que uno en su origen en el Bien que es el centro común y la cúspide de las ideas.

3.—El mundo sensible y el mundo inteligible

El uso de los mitos tiene en Platón especial significado. Para hacernos comprender una verdad, echa mano de una representación poética que se esclarece y precisa de modo intelectual. No se trata de un simple ejemplo metafórico, sino que el mito agrega algo a la explicación teórica: pone de manifiesto el drama de la filosofía. (Marías)

Tal vez en toda la historia de la filosofía, no se encuentre un mito con mayor "pathos" poético y con mayor hondura de significado, que el mito de la caverna. Unos

hombres se encuentran desde niños en una caverna, que tiene una abertura por donde la luz exterior penetra; están encadenados de modo que no pueden moverse ni mirar mas que al fondo de la caverna. A espaldas de esos hombres y fuera de la cueva, brilla el resplandor de un fuego encendido sobre una eminencia del terreno y entre el fuego y los hombres encadenados hay un camino con un pequeño muro; por ese camino pasan hombres que llevan todo género de objetos y estatuillas; los encadenados ven las sombras de esas cosas que rebasan la altura de la tapia y se proyectan sobre el fondo de la caverna: hablan los transeúntes y los encadenados oyen sus voces como si procedieran de las sombras que ven y que son para ellos la única realidad. Uno de los cautivos logra libertarse y contempla la realidad exterior; la luz hiere sus ojos y el sol le deslumbra dolorosamente y le ciega. Poco a poco se va habituando; primero consigue ver las sombras; luego, las imágenes de las cosas, reflejadas en las aguas; después, las cosas mismas. Empieza por ver el cielo de noche, las estrellas y la luna; y al amanecer, la imagen reflejada del sol, hasta por último poder contemplar el sol mismo, tras de un largo esfuerzo. ¡Cuán desdeñable e irreal el mundo en que había vivido antes! ¡Cuán ciegos sus antiguos compañeros de ese mundo de sombras a quienes trató de salvar y en

su exacerbación le mataron! (Libro VII de la República).

El mito está preñado de simbolismo: la caverna es el mundo sensible, con sus sombras, que son las cosas. El mundo inteligible o de las ideas (que es el mundo verdadero), está al exterior de la caverna. Los objetos y estatuillas que desfilan, simbolizan las ideas; la idea del bien está representada por el sol.

Así como Parménides distinguía el mundo de la opinión o **doxa**, del mundo de la verdad o **nus**, Platón distingue el mundo sensible de las cosas del mundo inteligible de las ideas. El primero es solo realidad aparente; conjeturas y creencias; el segundo es la realidad verdadera; discurso y visión noética. Estas dos grandes regiones de la realidad quedan unificadas cuando se enfrenta con ellas el hombre. Mundo visible y mundo inteligible están referidos respectivamente a la visión y al entendimiento humanos. El cautivo de la caverna que logra libertarse, marca con su paso la unidad de los dos mundos; el mundo integral, es así, un doble mundo. El viaje del emancipado es de ida y vuelta; contempla la claridad, pero vuelve a la caverna para explicar desde las ideas la realidad sensible. Pero lo cierto es que Platón se queda en las ideas, en el ser que ha descubierto. Le falta nada menos que

explicar con las ideas —como dice Ortega y Gasset— el ser de las cosas.

Lo que hace que las cosas sean entes, son las ideas. Este es el gran descubrimiento de Platón. Pero embriagado con su descubrimiento del ser, además de distinguir las cosas de las ideas, las **separa.** Y aquí está lo grave. Aristóteles se encargará de bajar las ideas de las regiones supracelestes, para refundirlas en las cosas.

En forma por demás oscura, Platón pretende resolver el problema de lo uno y lo múltiple, mediante la **koinonía** o comunidad de las ideas. Según esto la idea del hombre, por ejemplo, está en comunidad con la idea de viviente y con la idea de racional. El género supremo es la idea del ser, mientras que la idea del bien es "el sol de las ideas".

La cúspide de las ideas jerarquizadas, la ocupa el bien. Esta "idea de las ideas" es la que confiere a las demás su carácter de ideas.

Hay bienes relativos, objetos de un amor relativo como ellos, y hay un Bien absoluto, objeto de un amor absoluto. ¿Amamos la medicina a causa de la salud, la salud a causa de la vida, la vida a causa de algún otro bien. "Hay que llegar, dice Platón en el Lysis, a un principio, que sin llevarnos sin cesar de lo relativo a lo relativo, nos conduzca por fin a lo que es absolutamente amable, a lo que es la cosa por sí misma. . . Hay que

estar en guardia para que todas las cosas que amamos a causa de la cosa amada por excelencia no tomen su apariencia a nuestros ojos y para que no nos seduzcan hasta amarlas por sí mismas. Repetimos frecuentemente que amamos el oro y el dinero; nada más falso: lo que amamos es el objeto por el cual buscamos el oro, el dinero y todos los demás bienes, menos uno solo, que es el que amamos por sí mismo".

El misterio de la coexistencia del uno y de lo múltiple, cuya explicación persigue en vano la inteligencia, está, según Platón, realizado en el amor de las almas: el que ama y el que es amado son dos, puesto que no pierden la conciencia de sí mismos; son dos, y sin embargo, son uno solamente.

Demostrar a Dios (el Bien) no puede ser otra cosa sino dirigir hacia él la inteligencia, de la misma manera que se probaría la existencia del sol dirigiendo hacia él la vista (República, VII). Hay en el fondo de todas las almas una intuición confusa y oscura que es preciso aclarar y distinguir. El movimiento prueba la existencia de un alma motriz, causa eficiente del Universo. La tendencia de las cosas al bien prueba la existencia de un bien supremo: causa final del Universo. Toda generación es una obra divina y el mundo nació el día en que nació el Amor, por la unión del Dios de la riqueza suprema con la suprema pobreza de la ma-

teria. (Véase el mito del Banquete sobre la producción del Cosmos).

4.—La Doctrina Platónica del hombre y la política

Entre las ideas y las cosas, Platón supone la creación de un "alma del mundo". El alma del hombre es en su naturaleza, homogénea con el alma del universo, de la cual emana (Filebo, Timeo). La situación del alma es peculiar: por una parte, está caída, encarnada en un cuerpo y por tanto, sujeta al mundo sensible, cambiante y corruptible; por otra parte, ha visto en una existencia anterior las ideas y tiene una peculiar liga con ellas. Su naturaleza es simple, incorpórea y está dotada de la facultad de auto-movimiento. La simplicidad e inmaterialidad del alma, así como su adecuación con las ideas eternas y con la verdad, es para Platón la mejor prueba de la inmortalidad del alma.

Como las almas han descendido de un mundo superior a la forma terrestre, retornan a ese mundo celestial después de la muerte, si sus vidas han sido puras y dedicadas a la contemplación de las ideas; mientras que aquellos que necesitan corrección, padecen en parte el castigo en otro mundo y en parte trasmigran a los cuerpos de hombres y animales.

Tres partes componen el alma: 1) Una parte concupiscible o sensual, que es la más relacionada con las necesidades corporales; 2) Una parte irascible, correspondiente a los impulsos y afectos, y 3) Por último la parte racional, mediante la que es posible el conocimiento de las ideas y el acto deliberativo de voluntad. La razón tiene su sitio en la cabeza, el valor en el corazón, el deseo en la parte baja del cuerpo (República, Timeo, Fedro). Lo que Platón no nos dice, es como se relaciona esta triple división del alma con la unidad de la vida personal.

En estrecho paralelismo con la teoría del alma, el fundador de la Academia construye su moral. A cada parte del alma corresponde una virtud: La parte sensual requiere la moderación o templanza (sophrosyne); a la parte afectiva le corresponde la fortaleza (andria); la parte racional se relaciona con la sabiduría o prudencia (phrónesis). Aún hay una virtud más: la justicia o dikaiosyne. Por esta virtud suprema los elementos del alma están en buena relación y guardando la unidad.

La ética de Platón mantiene una estrecha conexión con su política. Los deberes políticos los traslada al campo de la moral. El objeto de la vida cívica es la virtud y la felicidad de los ciudadanos; su principal misión, la educación del pueblo en la virtud. La primera condición de toda organización

política es el dominio de la filosofía, esto es, Platón instaura el gobierno del filósofo. La constitución del estado platónico es, consiguientemente aristocrática; los filósofos gobiernan sin restricción de ninguna ley.

El estado se integra por tres grandes clases sociales: el pueblo, (compuesto de comerciantes, industriales y agricultores), los guerreros y los filósofos. A cada una de estas clases sociales le corresponde una clase de virtud. El pueblo debe practicar la templanza; los guerreros, la fortaleza y los filósofos, la sabiduría. La justicia también actúa aquí, como la virtud capital; preside la buena relación del Estado con los individuos y con las diferentes clases sociales, y de los individuos y las clases sociales entre sí. Platón no llega, en su concepción del Estado, a sobrepasar la tradicional **polis** griega de escasa población y pequeñas dimensiones. La división de las tres clases sociales se aproxima a la distinción de castas.

Platón establece para los filósofos y los guerreros, un régimen de comunidad, no sólo de bienes, sino también de mujeres e hijos. Con la supresión de la propiedad privada y de la familia, el Estado corta de raíz los intereses particulares que son los enemigos de su unidad. Solo la tercera clase (el pueblo) puede tener propiedad y familia privadas.

El Estado cuida de que los ciudadanos sean engendrados por los mejores padres y en las circunstancias más favorables; los educa con música y gimnasia y de ambas participan las mujeres. Los futuros gobernantes son adiestrados en las ciencias matemáticas y en la dialéctica, a fin de que puedan a los cincuenta años ingresar a la clase social superior, cuyos miembros desempeñan hereditariamente el gobierno del Estado.

En su libro "Las Leyes", Platón modifica un tanto su concepción anterior. La propiedad privada ya no queda abolida y se contenta con limitarla por una ley, guardando el Estado cierta cantidad de tierras; no propugna ahora por la comunidad de familia, pero inspecciona atentamente los matrimonios y la vida hogareña.

La ley escrita es la expresión de la ley natural (no escrita) que es la idea misma de lo justo; ahora bien, la idea se dirige a la razón y es también a la razón a lo que debe dirigirse el derecho positivo. Y como la ley no es una fuerza ciega y brutal, sino una fuerza intelectual que aclara al mismo tiempo que ordena, debe ser precedida de una exposición de motivos.

En toda la doctrina política de Platón encontramos el mismo contraste entre la be-

lleza de los principios generales y la dureza —y en ocasiones aberración— de las instituciones particulares.

XIII

ARISTOTELES

1.—Consideraciones sobre la vida de Aristóteles

Hacia el año 366 A. C., un extranjero de 17 años, de elegancia tal vez demasiado recargada para el gusto ateniense, le fué presentado a Platón con el nombre de Aristóteles. Su apariencia era ordinaria, carente de belleza según se nos dice, de ojos pequeños, boca grande fácilmente burlona. Este joven venía del norte. Era originario de Tracia y había nacido en Estagira, ciudad situada al noreste de la Península de Calcídica. Era, no obstante, griego de buena cepa. Descendía de médicos célebres y su padre Nicómaco era médico del Rey Amintas II.

Cuando Aristóteles empezó a tomar lecciones de Platón, éste ya contaba con 61 años. Veinte años frecuentó Aristóteles la Academia. No han faltado historiadores que han querido hacer creer que entre Aristóteles y Platón hubo una rivalidad bastante mezquina. Nada menos cierto. Es verdad, que Aristóteles formula sus críticas con pre-

cisión a menudo acerada, pero unas notas de clase rápidamente redactadas poco dejan trasparentar los sentimientos más íntimos del discípulo. "Amo a Platón y a la Verdad —afirmaba Aristóteles —pero más a la Verdad". A este rasgo no le podemos escatimar nobleza. En todo caso, el amor a la verdad se lo había enseñado el mismo Platón que ardía en deseos de saber. Este sentimiento común anudó sus espíritus de manera indestructible. Y en cuanto a la amistad leal y sincera que profesaba a Platón, no hay mejor prueba que los veinte años de su permanencia en la Academia hasta la muerte del maestro. Un hombre como Aristóteles, tan poco sentimental, tan poco tímido, ¿por qué había de atarse a un maestro, si no es que por un bello acto de amistad?

El sobrenombre de "El Lector" que Platón aplicó a Aristóteles, refleja el afán con que este último se dedicó a estudiar las obras existentes en Atenas hasta su tiempo. Pronto empezó a escribir y es de lamentarse que sus primeras obras no hayan llegado a nuestras manos.

A la muerte de Platón, la dirección de la Academia pasó a Speusipo, sobrino del difunto. Era el tiempo en que Demóstenes agrupaba, en torno de si, un partido que se enfrentaría con Filipo, Rey de Macedonia. Aristóteles, clasificado entre los metecos por los atenienses, y con relaciones con la Corte

de Macedonia, juzgó prudente partir para el Asia Menor. Tres años pasó en la pequeña ciudad de Asos en la que reinaba su amigo Hermias de Atarnes, quien fué traicionado y entregado a los Persas para su ejecución. Llevándose a la sobrina e hija adoptiva del desdichado Hermias (a la que bien pronto convirtió en su esposa), Aristóteles tuvo que refugiarse en la vecina isla de Lesbos.

En el año 343, Filipo de Macedonia lo invitó a encargarse de la educación de su hijo Alejandro, que tenía a la sazón 13 años. La influencia de Aristóteles sobre Alejandro, es lógico suponer que debió ser grande. Discrepaba, no obstante, de su seductor y turbulento discípulo, en el punto de la fusión de la cultura griega con la oriental, que Aristóteles no creía conveniente. Cuando Alejandro subió al trono, Aristóteles ya nada tenía que hacer en Macedonia y hacia el año 334 está de regreso en Atenas. Fué entonces (tenía 50 años) cuando pudo llevar a cabo su tan anhelado proyecto de fundar una escuela. En las afueras de la ciudad, cerca de un bosquecillo dedicado a Apolo Licio, Aristóteles alquiló un gimnasio construido hacía poco, que había de constituir el Liceo. Las cuestiones filosóficas más profundas, eran ahí tratadas con los discípulos, **paseando**; por eso le llamaron **peripatéticos.**

Aristóteles brindaba una doble enseñanza: una de divulgación, accesible y brillante,

destinada al gran público; la otra estrictamente filosófica y la cual solamente sus discípulos allegados podían seguir. Tanto las conferencias a los auditores libres, como las lecciones a sus discípulos, eran absolutamente gratuitas. La primera gran biblioteca de la antigüedad, fué organizada por Aristóteles en el Liceo; es probable que también haya montado un laboratorio de Historia Natural.

Cuando Alejandro Magno murió, el partido antimacedónico se dispuso a expulsar a los extranjeros. Dos años antes de la muerte de Alejandro, Aristóteles había reñido con él a consecuencia de la muerte de su sobrino, el retórico Calístenes. Sin embargo, este hecho privado no pudo aplacar los rencores. Se le acusó públicamente de falta de piedad hacia los dioses. Era el método clásico que se empleaba cuando se quería —con razón o sin ella— desembarazarse de un filósofo. Setenta y seis años antes, la misma acusación había llevado a Sócrates a beber la cicuta. "Pero Aristóteles, extranjero en Atenas, —dice Roland Gosselin— no tenía las mismas razones que Sócrates para creerse obligado a obedecer heroicamente las órdenes de una patria ingrata. Como lo había hecho la primera vez ante una amenaza menor, abandonó a Atenas. No había para qué permitir a los atenienses, decía irónicamente, un nuevo crimen de lesa filosofía. Se retiró a la isla de Eubea y al

año siguiente moría de una enfermedad del estómago, a la edad de 63 años.

Aristóteles es caso único en la historia del pensamiento. Reunió un material científico incalculable, que le permitió llevar al más alto grado de perfección el saber de su tiempo. Su actividad intelectual fué pasmosa: en casi todos los dominios del espíritu, Aristóteles fué un creador. Fundó la lógica y, en buena parte, la biología; renovó la psicología, la moral, la política y la filosofía propiamente dicha. La más acabada y rigurosa forma del pensamiento griego, es el legado de Aristóteles a los siglos posteriores. Su vida es la vida del filósofo por antonomasia: actividad científica y contemplación desinteresada de lo verdadero.

2.—División aristotélica de las ciencias

En todos los caminos en que Aristóteles ha puesto el pie, ha dejado la huella única de su genialidad. Dividió las ciencias en teóricas, prácticas y poéticas. Examinemos suscintamente el significado de la división. La palabra **póiesis,** de donde viene poesía, quiere decir en griego producción o fabricación; en todo caso lo característico de las ciencias poéticas es que su actividad tiene un fin distinto de ellas mismas; por ejemplo, la fabricación de un coche de caballos, cuya finali-

dad es precisamente la confección del vehículo, o la composición de una tragedia, cuyo fin es también la tragedia. La **praxis** (ciencias prácticas) no es ya una producción sino una **acción**, una actividad, cuyo fin reside en sí misma; esta suficiencia o autarquía —tan estimada por los griegos— es la razón de su superioridad con respecto a las ciencias anteriores; sirvan de ejemplo las acciones. La **Theoría** o contemplación es también práctica, es la praxis suprema. No sólo la contemplación es una actividad cuyo fin es ella misma, sino que además su objeto también reside en ella misma. Nada requiere el hombre teórico fuera de su propia mente; en este sentido es superior, por ejemplo, al político que necesita la ciudad para poder ejercitar su **praxis.**

Esta división aristotélica de las ciencias es de fundamental importancia: de ella se desprenden tres tipos de vida y tres modos de ciencia.

La **Poética** y la **Retórica,** son las dos obras capitales que Aristóteles dedicó a la **Póiesis**.

Etica, Política y Economía, son las ciencias prácticas. Las obras principales que Aristóteles nos legó en este respecto son: la Etica a Nicómaco, la Etica a Eudemo y la Gran Etica; la Política y los Económicos (existen serias dudas sobre la autenticidad de esta última obra).

Las ciencias teóricas están constituidas

por la matemática, la física y la metafísica. Obras de Aristóteles de este grupo: los Catorce Libros de la Metafísica o Filosofía Primera, la Física, el Libro Del Cielo, el Del Mundo, el De Anima y toda una serie de tratados más sobre cuestiones biológicas y físicas.

Fuera de la clasificación y anterior a ella, está la Lógica. El Organon —en griego quiere decir instrumento— sirve a todas las ciencias y se compone de diversos tratados: Categorías, De Interpretatione, Analíticos, Tópicos, Refutación de los Argumentos Sofísticos.

La primera frase de la Filosofía Primera (desde la Edición de Andrónico de Rodas se ha llamado tradicionalmente Metafísica, porque los libros de la Filosofía Primera fueron colocados detrás de la Física) está concebida en estos términos: "Todos los hombres tienden por naturaleza a saber". Como prueba de esta afirmación, señala Aristóteles el gusto que tenemos por las sensaciones —principalmente por la vista— ya sea para hacer algo de utilidad o simplemente sin hacer nada. Este gusto lo compartimos con los animales. El hombre tiene, sin embargo, otros modos superiores de saber: 1) La **empeiria** o experiencia de las cosas que no se puede enseñar sino sólo se puede poner a otro en condiciones de adquirirla; es un modo familiar de conocer que nos brinda cada cosa

de una manera inmediata y concreta; 2) La **tekhne** es el arte en su sentido tradicional, la pericia o técnica del hombre que sabe emplear medios para hacer cosas; y esto si se puede enseñar porque supone algo ya no individual sino universal. En este sentido, es superior el arte o técnica a la experiencia; 3) La sabiduría es el único saber en plenitud porque solo ella nos dice lo que las cosas son y por qué son; esto es, nos demuestra las cosas por sus causas. Los principios no son demostrables, sino intuíbles. La ciencia suprema tiene por objeto las cosas en tanto que son, entendidas en sus causas y principios. Aquí desemboca la graduación aristotélica del saber.

A dieciseis siglos de distancia y con el cristianismo entre uno y otro, Santo Tomás de Aquino, marca una distinción clara, dos tipos distintos de saber: la Teología, fundada en la Revelación divina, y la Filosofía, fundada en el ejercicio de la razón humana. Ambas tienen que ser verdaderas; la primera, porque Dios es la misma verdad, y no cabe dudar de la revelación; la segunda, porque la razón usada rectamente, nos lleva tambien a la verdad. Consiguientemente, no puede haber conflicto entre la Filosofía y la Teología, puesto que sería una discordia dentro de la verdad. Y en el caso de una contradicción entre la revelación y la filosofía, el error no puede estar nunca en la

primera. Por eso se habla —y con razón— de una subordinación de la filosofía a la teología. Pero el sentido de esta subordinación no es el de una traba o imposición, sino al contrario; la filosofía pone como norma suya la verdad y como la verdad se encuentra en la Revelación sin los riesgos de la débil razón humana, la teología ejerce una vigilancia sobre la filosofía; una vigilancia negativa porque la filosofía tiene su método propio. Se trata solo de evitar que se extravíe. Este supremo grado del saber no lo conoció Aristóteles. Para que lo hubiera conocido hubiera sido preciso que naciera después del advenimiento del Cristianismo.

3.—La lógica aristotélica

Aristóteles fué tan profundo y sutil dialéctico que después de más de veintidós siglos, apenas si ha habido algunos intentos de reforma a su lógica. En su examen de las leyes del entendimiento, llega a una altura no sobrepasada. Consideró la lógica como el instrumento (órgano) de todas las demás ciencias, ocupándose muy particularmente en explicar la naturaleza y las formas del raciocinio, entre las cuales descuella el silogismo.

Según Aristóteles hay en nosotros dos especies de conocimiento: uno inmediato que se refiere a los principios o axiomas a que el

entendimiento asiente sin necesidad de prueba, puesto que se trata de verdades indemostrables; el segundo es mediato y tiene por objeto las verdades ligadas con los axiomas cuyo enlace no se nos ofrece a primera vista, sino que requerimos desentrañarle por el raciocinio.

El raciocinio se forma de juicios, los que a su vez se componen de ideas. Aristóteles empieza por analizar las ideas y los juicios para llegar al conocimiento completo del raciocinio. Pero como las palabras tienen tan estrecha relación con las ideas, el "maestro de los que saben" no descuidó el examen de los términos y proposiciones con que se expresan las ideas.

Los principios lógicos —el de identidad, el de contradicción, el del tercio excluso— son principios ontológicos, que se refieren al comportamiento de los seres. No se puede afirmar ni pensar que A es y no es B al mismo tiempo y bajo las mismas circunstancias, porque A no puede serlo y no serlo. La lógica aristotélica es una lógica metafísica. Se trata del ser contemplado desde el punto de vista de la verdad o falsedad. La verdad muestra el ser de una cosa, y la falsedad lo suplanta por otro. Lo que en verdad está unido, lo uno en el juicio verdadero; lo que está separado, lo separo en el juicio negativo. En cambio, hago todo lo contrario en el juicio falso.

La lógica de Aristóteles se inicia con el tratado de las **Categorías** que estudia los **términos** distinguiendo el uso aislado del uso ligado de los mismos. Esto le lleva al filósofo de Estagira a la doctrina de las categorías o predicamentos, que por sí mismas no afirman ni niegan nada y, por tanto, no son verdaderas ni falsas. Sólo cuando entran en una complexión para formar proposiciones o juicios, podrán ser falsas o verdaderas.

El tratado de la interpretación o hermenéutica distingue, primordialmente, dos clases de términos: el nombre y el verbo. El nombre tiene una significación, sin referencia al tiempo. El verbo, a más de significación, tiene tiempo y es signo de algo que se dice de otra cosa en la oración o discurso. Sólo son enunciaciones aquellos "logos" en los cuales reside la verdad o falsedad; esto es, la afirmación y la negación que son las dos especies del "logos apophantikós" o enunciación.

La teoría aristotélica del silogismo está contenida en los **primeros analíticos.** En este terreno fué donde Aristóteles llegó a construir una teoría nueva y definitiva, a la que sólo en nuestros días se ha tratado de introducir algunos perfeccionamientos. Sintió la necesidad de distinguir los buenos silogismos de los malos, los que permiten una conclusión probable de los que verdaderamente llegan a una conclusión con abso-

luta certeza; clasificó todas las formas que nuestro espíritu puede dar a sus razonamientos más sutiles. Pero Aristóteles nos enseñó también —y con notable insistencia— que no todo se demuestra, aún en aquellas ciencias en que con mayor exclusividad reina el silogismo. No hay que olvidar que todo silogismo descansa a su vez sobre nociones y principios. El primer silogismo de la serie tendrá que apoyarse en principios indemostrables. Por encima del silogismo encontramos la inteligencia que percibe los primeros principios. La inducción se opone en cierto sentido al silogismo, aunque a veces aparece como un procedimiento de raciocinio (inducción completa), reductible al silogismo. De los casos particulares y concretos, la inducción se eleva por una intuición directa a los principios universales.

El problema de la ciencia y consecuentemente de la demostración, lo aborda Aristóteles en los **Segundos Analíticos.** La demostración lleva a la definición esencial, aunque, como hemos visto, la ciencia suprema tiene su último fundamento en la visión noética de los principios.

Los dos últimos tratados del Organon, los **Tópicos** y los **Argumentos Sofísticos,** los dedica Aristóteles al análisis y refutación de los sofismas, y a los lugares comunes de la dialéctica, usados en la argumentación probable.

"Aristóteles como lógico —dice Roland Gosselin— no cede a Aristóteles como sabio, si el uno fué superior al otro, habría que conceder la palma al lógico".

4.—La metafísica de Aristóteles en panorama

I

Las ciencias estudian una parte de las cosas, según un accidente determinado; así por ejemplo, la zoología estudia los animales en cuanto organismos vivientes; la matemática las figuras y los números desde el punto de vista de la medida. En contraste con este particularismo de las ciencias especiales, la metafísica de Aristóteles considera universalmente a la totalidad de las cosas en cuanto son.

Hay diferentes tipos de entes. Hay mil y mil maneras de ser. Tenemos en primer lugar, las cosas naturales, los objetos físicos. Estas cosas se mueven, llegan a ser y dejan de ser, y en esa virtud no son plenamente seres. Hay otro tipo de seres que no se mueven: los objetos matemáticos; esto induciría a pensar que la ciencia matemática sería más ciencia. No obstante, estos entes tienen un gravísimo inconveniente: existen en la mente, pero no en la naturaleza; no son cosas separadas. El ente perfecto tendría que ser móvil, y a la vez, una cosa natural. A este

ente supremo llama Aristóteles Dios. Volveremos sobre este tema en próximo comentario. Hay, pues, múltiples maneras de ser, y esta observación preliminar es esencial. El ser —explica Aristóteles— se dice de muchos modos; esto quiere decir que la palabra ser tiene muchos sentidos, pero que estos sentidos tienen una conexión o unidad entre sí. Este genial descubrimiento de Aristóteles es lo que llamó y se sigue llamando la **analogía** del ser. Hay un ejemplo que ha venido a ser clásico: la palabra sano se aplica por igual a un alimento, al color de la cara, al paseo, a la diversión, a una medicina etc.; sí bien es cierto que en cada caso significa una cosa distinta, no lo es menos que en todas ellas hay una **común referencia a la** salud.

Según el filósofo de Estagira, el ser se dice de cuatro maneras: 1º El ser **per se** (por esencia) o **per accidens** (por accidente) 2º Según las categorías, 3º El ser verdadero y el ser falso; 4º Según la potencia y el acto.

Decir, por ejemplo, que un hombre es abogado, es algo por accidente. El ser abogado es un accidente del hombre que no pertenece a su esencia. Decir, en cambio, que el hombre es racional, es decir algo de su esencia.

Los diversos modos en que el ser puede predicarse, son las categorías. En frases grá-

ficas Aristóteles nos expone que las categorías son las flexiones o caídas del ser. Distingue diez clases: La sustancia (por ejemplo animal), cantidad (diez kilómetros), cualidad (rojo), relación (cuadruple), lugar (en la academia), tiempo (mañana), posición (sentado), estado (vestido y calzado), acción (matar), pasión (ser matado). Un mismo ser se puede flexionar en estos diversos modos. Lo importante de las categorías es que a la pregunta que se haga moviéndose dentro de una de ellas, no se puede contestar desde el punto de vista de cualquier otra. En todas las categorías se encuentra presente la sustancia, la cual les da la unidad analógica.

Para Aristóteles algo es verdadero, cuando muestra el ser que tiene, y es falso cuando muestra otro ser diverso al suyo. Así por ejemplo, un caballo de cartón es falso como caballo, aunque como objeto de cartón es perfectamente verdadero. Lo falso es lo apariencial que no tiene realidad; la falsedad es un engaño o incumplimiento del ser. La verdad en cambio, es lo descubierto, lo patente.

El último modo del ser es según la potencia y el acto. Un ente puede ser ya, es decir actualmente, o bien puede llegar a ser, esto es, tiene posibilidad. No existe una potencia en abstracto, sino que una potencia es siempre potencia para un acto; el huevo de gallina tiene potencia para ser gallina o

gallo, pero no para ser avestruz. Por esto afirma Aristóteles, que ontológicamente el acto es anterior a la potencia. Hay que observar, también, que el ser en potencia necesita para existir tener cierta actualidad. En nuestro mismo ejemplo, el huevo de gallina es una gallina en potencia, pero es un huevo en acto. Y así pasa con todas las cosas —excepto Dios que es acto puro—, que son a un mismo tiempo acto y potencia, aunque lo sean en diversos sentidos.

Estos cuatro modos del ser que hemos examinado brevemente, tienen como unidad analógica fundamental a la sustancia. La pregunta capital de la metafísica aristotélica es esta: ¿Qué es el ser? Y según el mismo Aristóteles esa pregunta equivale a esta otra: ¿Qué es la sustancia?

II

La sustancia (usía), significa ante todo la cosa independiente que existe en sí y no en otro. La **sub-stancia** es lo que está debajo, lo que sostiene. Y en efecto, la sustancia es soporte o sustracto de sus accidentes; el color caoba, la forma cuadrada, la sensación táctil de dureza, etc., son accidentes que están soportados por la sustancia mesa. Todos estos accidentes se predican de un sujeto; el color caoba es caoba **de** la mesa, mientras que la mesa es mesa **en** sí; la naturaleza que

consiste en el principio del movimiento, es el modo fundamental de la sustancia. Pero hay diversas clases de sustancias. Tengo ante mi vista este hombre, esta casa, este cuadro; son cosas concretas, individuales y Aristóteles las ha llamado **sustancias primeras.** Pero tenemos, además, otro tipo de entes, que son los géneros y las especies. No se trata ya de cosas individuales, sino que estamos en presencia de los universales que habían de ser fuente de disputas inacabables en la edad media. El hombre, la inteligencia o el árbol, son ideas que no tienen existencia separada —como lo quería Platón— y que por tanto, no son sustancias en sentido riguroso. Sin embargo, aunque existen **formalmente** en la mente, existen en las cosas **fundamentalmente.** Por eso, Aristóteles llamó a los universales: **sustancias segundas.**

Para explicar la estructura ontológica de la sustancia, Aristóteles recurre a su genial teoría de la materia y la forma (Hilemorfismo). No se trata de dos partes reales que se unan para formar la sustancia, sino de dos principios o momentos ontológicos que el análisis puede distinguir en la sustancia (Julián Marías.)

La materia es aquello **de que** está hecho un objeto; es justamente lo que se designa con las palabras usuales de **materia prima.** La forma es lo que confiere al ser, la esencia. Un ejemplo nos aclarará ambos concep-

tos: la materia de un automóvil es el acero, el níquel, el hule, la lana de los asientos, la baquelita de la dirección y el tablero, etc.; la forma es, en cambio, la de automóvil; lo que hace que el automóvil sea automóvil y no carreta u otra cosa.

El universal ya no está separado de las cosas, como en las ideas platónicas, sino presente en ellas informándolas; esto es, la especie hombre, no tiene una existencia real separada de cada hombre, sino que la forma humana (universal) está presente en cada ser humano. El ente concreto es, pues, un (compuesto hilemórfico). Quede entonces bien claro, que los universales son sustancias, pero abstractas, es decir, momentos abstractos de cada cosa individual, y por eso el metafísico de Estagira les llama **sustancias segundas.**

Entre la materia y la forma y la potencia y el acto, hay una íntima relación. "La materia —dice un intérprete de Aristóteles— es simplemente posibilidad, es potencia que solo se actualiza informándose; no tiene, pues, realidad por sí misma. Por esta razón, Dios que es pura realidad actual, no puede tener materia, porque no tiene mezcla de potencia y acto, sino que es **acto puro".** Aristóteles define el movimiento, como "la actualidad de lo posible en tanto que posible"; con esta definición indica el paso de la potencia al acto. El movimiento, que desde Par-

ménides venía siendo imposible, es genialmente explicado por Aristóteles que, de esta manera, restaura la física.

Como lo individual tiene una infinidad de notas accidentales y no puede agotarse en un saber, la ciencia es siempre de lo universal; ciencia demostrativa que por las causas y principios hace conocer las cosas.

Cuatro son las causas que determinan la realidad en su ser, en su esencia, según Aristóteles. Las dos primeras son extrínsecas porque causan el efecto como enteramente distinto de ellas, y se denominan **causa eficiente** y **causa final.** La **causa material** y la **causa formal** son las segundas y se les llama intrínsecas, porque con su mutua unión sustancial constituyen la realidad del ser.

La causa material es la materia, aquello de que algo está hecho. La causa formal es lo que informa un ser y hace que sea lo que es. La causa eficiente es la fuente bajo cuyo influjo emana el nuevo ser enteramente distinto de ella. Pero la causa eficiente se pone en acción porque persigue un fin: causa final que le determina a desplazarse. Esta, la causa final, es la suprema entre todas las causas, porque mueve a la causa eficiente la que a su vez determina la materia y la forma. Con razón los escolásticos le llamaron —siglos más tarde— "causa de las causas".

Aristóteles afirma que el ente es lo más

universal de todas las cosas, y las envuelve y penetra a todas, sin confundirse con ninguna. Niega categóricamente que el ser sea género, porque ninguna diferencia específica se le puede agregar al ser, ya que esta tendría que ser distinta del género, y si la diferencia es distinta del ser, no es.

5.—La ética aristotélica

El hombre persigue con avidez la felicidad. De esto no cabe duda alguna. De fin en fin, de bien en bien, llegamos necesariamente a un bien supremo que —con carácter de exclusividad— puede satisfacer nuestra actividad y producir la felicidad. Este bien soberano es idéntico a la felicidad soberana. Y por felicidad hay que entender, la posesión apacible y permanente de un bien suficientemente perfecto para que baste a colmar nuestros deseos.

Distingue el estagirita la felicidad o **eudaimonía** del placer o **hedoné.** El placer no es algo adventicio que se sobreponga desde afuera al bien perfecto de la acción. Es su desarrollo natural, la flor silvestre. La felicidad del hombre contiene en cada una de sus acciones el placer que le es propio.

El acto propio del hombre no es la vida, que nos es común con los vegetales y los animales. No es tampoco la sensibilidad, que nos es común con los animales. El acto ver-

daderamente propio del hombre es el pensamiento; en él reside el fin y el bien soberano. La forma de vida feliz es la vida contemplativa o teorética, superior indudablemente, a la vida de placeres, a la vida productiva o a la simplemente práctica. Pero es menester que esta vida teorética sea continua y perdurable.

Lo más excelente que hay en el hombre, es el entendimiento. ¿Por qué? Pues sencillamente, porque las cosas conocidas por la inteligencia son las mejores entre las cognoscibles, porque es la actividad más continua y más acompañada de placeres puros y firmes, y por último, porque es la forma de vida más suficiente, puesto que el sabio puede ejercitar su contemplación incluso en la soledad. Signo incontrovertible de la excelencia de la vida teorética, es que su actividad no busca nada fuera de sí. Esta forma de vida contemplativa es, en cierto sentido, superior a la condición humana, y sólo porque hay algo de divino en el hombre, es posible lograrla.

Hay virtudes inferiores y hay una virtud superior. Esta es la contemplación o pensamiento desinteresado que se busca y se ama por sí misma, sin otra utilidad que su propia acción. Virtud contemplativa la llama Aristóteles. A ella llegaremos por medio de las virtudes prácticas, morales y sociales, que

se ejercen en la esfera de la actividad y del movimiento.

La virtud consiste en el justo medio entre el exceso y el defecto. La experiencia se encarga de enseñarnos que tanto el exceso como el defecto son generalmente nocivos: sirvan como ejemplo, los alimentos, los ejercicios corporales, los placeres. La regla del prudente (sabiduría práctica) es, pues, un promedio: **nada en demasía.** El valor es el justo medio entre la cobardía y la temeridad; la liberalidad, entre la avaricia y la prodigalidad. El virtuoso es un hombre de razón que entre los diversos excesos a los que le inclinan sus pasiones, sabe discernir y elegir su verdadero bien en todas las circunstancias. Se fija un límite a los extremos pasionales, que no tiene nada de matemático pero que indica la línea que debe seguir en cada ocasión la acción razonada.

Aristóteles nos ha legado una exposición y valoración de los diversos modos de ser del hombre, de sus diferentes virtudes y vicios. En esta caracterología descuella el retrato del magnánimo: bella figura, un poco altiva, que posiblemente fué diseñada en un principio para servir de modelo al príncipe heredero de Macedonia, Alejandro el Grande; el retrato del hombre de mundo, es más amable pero menos valioso. Hay que observar que estas descripciones se dan con un valor de ideal y no como simples observa-

ciones de caracteres; trátase en cada uno de ellos de un tipo de virtud propuesto a la imitación de los hombres.

En el estudio de las virtudes sociales, es, tal vez, donde principalmente resplandece el genio de Aristóteles. La sociedad se basa en dos virtudes: la amistad y la justicia.

La verdadera amistad no es solo una inclinación casi pasiva, sino una benevolencia activa, una constante voluntad de la felicidad y el bien del prójimo. La amistad supone, por eso mismo, reciprocidad afectiva y servicial; sin ella, la ventaja resultaría para el más amante y la igualdad no existiría. La amistad produce el apego que el hombre siente naturalmente por el hombre, a lo cual Aristóteles da el bello nombre de filantropía... Amando a nuestro amigo, amamos a otro yo; más aún, nos amamos a nosotros mismos, no con amor vulgar y egoísta, sino con amor desinteresado; nos amamos en la parte benevolente y amante, nos amamos en el prójimo (Feuillée.)

La justicia —dice categóricamente Aristóteles —es el bien del prójimo. Ahora bien, las relaciones de justicia entre los hombres pueden ser de dos clases: conmutativa y distributiva. En la primera, la regla es que los valores cambiados sean iguales, sin consideración a las personas. En la segunda, los bienes se distribuyen entre las personas de acuerdo con su mérito. En este caso, hay

que considerar las cosas y las personas. Se trata de tratar a los iguales como iguales, y a los desiguales desigualmente.

La equidad es una dichosa rectificación de la justicia. Aristóteles compara a la equidad con la regla lesbia que se adapta, para medir, a las sinuosidades del objeto. La justicia no conoce de casos individuales y concretos, sus dictados son generales y abstractos; para corregir su rigor, entra en funciones la equidad.

6.—La política

Una de las más grandes obras maestras de la antigüedad clásica y de todos los tiempos, lo es la Política de Aristóteles, contenida en ocho libros. El genio observador del estagirita, el extraordinario material documental que poseía sobre las ciudades griegas, y su conocimiento profundo de las cuestiones económicas y políticas, se unieron para la producción de esta obra maestra.

La sociedad no era —para Aristóteles— nada convencional. La sociedad era algo inherente al hombre mismo y no simplemente estatuído; esto es, trátase de un hecho natural.

Así como el individuo realiza su actividad en vista de un fin, la sociedad también persigue un bien. Este supuesto sirve de base a toda la política Aristotélica.

La familia constituída por la unión del hombre y la mujer, para perpetuar la especie, es la forma elemental y primaria de la sociedad. Pero, además de la propagación de la especie, en la familia existe una relación de mando que produce la estabilidad económica. La aldea o **Kome** se integra por la agrupación de varias familias en una unidad social superior.

Pero la forma suprema de comunidad, según Aristóteles, es la unión de varias aldeas que forman la ciudad o **polis.** Su característica es su autarquía o suficiencia, a diferencia de las aldeas, que no se bastan a sí mismas y requieren las unas de las otras.

El hombre es un **animal político** a quien no le es dable vivir fuera de sociedad. No se trata de algo accidental, sino de algo ontológico. A la sociedad sólo se podría sustraer una bestia o un Dios, pero no un hombre.

Aristóteles define el Estado como reunión de hombres libres e iguales. La sociedad y la **polis** (ciudad-estado) son igualmente naturales, y por tanto se identifican.

La idea de la esclavitud estaba de tal manera arraigada en la conciencia helénica que ni los espíritus superiores de Platón y Aristóteles pudieron sustraerse a ella. Este último dividió a los hombres en dos clases: Unos encargados de las funciones de la inteligencia, otros del trabajo manual; los primeros gozan de libertad civil y política, mien-

tras que los segundos están condenados a la esclavitud. Los seres más perfectos —dice— están hechos para mandar, y los esclavos que no tienen razón más que para comprender la razón de los demás, son esclavos por naturaleza (Política, 2, a.) La propiedad es lo que hace al ciudadano, porque el esclavo nana tiene. Si no fundamenta Aristóteles el derecho de propiedad, por lo menos muestra admirablemente su utilidad.

Respecto al problema de la forma del estado, Aristóteles no cree que haya de ser sólo una única forma la valedera. Considera que la monarquía, la aristocracia o la república son tres formas igualmente puras, regidas por el interés común. Si los gobernantes se dejan llevar por su interés personal, estas tres formas estatales pueden degenerar respectivamente, en tiranía, oligarquía (fortuna basada casi siempre en la plutocracia) y demagogia. Quizás Aristóteles —como Platón— creyó que el mejor gobierno es el gobierno de los mejores, pero también estimó que la mayoría es lo más aproximado a la humanidad, y por consiguiente, a la totalidad de los individuos, en los que solamente reside el poder. La república atemperada, en la que se moderan mutuamente la fortuna, el mérito y la libertad, parece ser la verdadera preferencia de Aristóteles.

No hay que olvidar, que tanto Aristóteles como sus predecesores, sólo tuvieron ante

su vista, la reducida perspectiva del Estado-Ciudad griego, desconociendo otras formas más amplias de organización política.

Era necesaria la venida del Cristianismo, para que la dignidad de la persona humana cobrara su cabal sentido y para que se condenara la esclavitud. De todas maneras, la mente pagana de Aristóteles barrunta ya la dignidad le hombre, al afirmar el dominio voluntario del ser humano sobre sus actos y la independencia del justo: regla y medida viva del bien, incluso con respecto a la sociedad. El justo escapa por su perfección a la voluntad coercitiva de la sociedad.

7.—La psicología y la estética

La primera elaboración sistemática de los problemas de la "psiqué", se debe a Aristóteles. En su libro que se designa usualmente con el nombre latino "De Anima", el sabio griego estudia la psicología dentro de una esfera biológica.

El principio de la vida reside en el alma que **anima** los seres vivos. Para Aristóteles, la vida consiste en nutrirse, desarrollarse y consumirse por sí mismo. El cuerpo vivo se actualiza en el alma que es su **forma** porque **informa** la materia corporal, convirtiéndola en cuerpo vivo. No se trata en manera alguna, de una agregación o superposición del alma al cuerpo. Según la definición aristo-

télica, el alma es la actualidad o entelequia primera de un cuerpo natural orgánico (De Anima, II, 1.) En todo caso, el vivir es lo que define al ser animado; pero como el vivir se dice en muchos sentidos, hay almas de tres clases: 1) la vegetativa que poseen las plantas, los animales y los hombres; 2) la sensitiva, de que carecen las plantas, y; 3) la racional, privativa del hombre. Esto no quiere decir que cada viviente posea varias almas; el hombre, concretamente, tiene sólo una alma racional —forma de su cuerpo— aunque esa alma implique la función vegetativa y sensitiva. El estrato inferior del saber humano, está constituído por la sensación que es un contacto inmediato con las cosas individuales. Por medio de la memoria, la fantasía proporciona una generalización. Pero es el entendimiento o **nus**, la facultad superior del hombre.

Si para Platón conocer era recordar (doctrina de la reminiscencia o anámnesis), para Aristóteles el entendimiento es una **tábula rasa** —Locke dirá más tarde que la inteligencia "is a white paper"— sobre la cual se graban las impresiones. Este es el entendimiento pasivo; pero, además, Aristóteles introduce el entendimiento agente (nus poietikós) cuyo papel consiste en abstraer de la imagen o fantasma, la forma universal que conoce el entendimiento pasivo. Sabemos que los sentidos sólo nos brindan en la ima-

gen las notas individuantes del objeto, pero sabemos también que el entendimiento pasivo sólo puede conocer lo universal; esto llevó a Aristóteles a la conclusión de que debe existir un entendimiento agente que succione o abstraiga de la imagen individual las notas universales.

Aristóteles sostiene la inmortalidad del alma. Quién lo dude no tiene mas que consultar un pasaje que se encuentra en la obra De Anima, III, 5: "Este entendimiento es separable, impasible y sin mezcla, ya que es por esencia una actividad... sólo una vez separado es lo que es verdaderamente, y solo esto es inmortal y eterno".

El alma es en cierto modo todas las cosas —pudo decir Aristóteles— porque la ciencia y la sensación son, en cierto modo, lo sabido o lo sentido en las cosas. "El alma es como la mano, pues así como la mano es el instrumento de los instrumentos, el entendimiento es la forma de las formas, y el sentido la forma de los sensibles". En el conocimiento, las cosas pasan al alma y sin embargo, quedan fuera de ella. En realidad lo que está dentro del alma es solo la forma.

En estrecha conexión con su psicología, el estagirita elabora su doctrina estética. La actividad humana se reparte entre la acción moral y el arte. Este último, fabrica los instrumentos y objetos diversos, útiles a la vida, obra sobre el hombre por la educación, la

política y la medicina; transforma e idealiza la materia para placer de la inteligencia y del corazón... El arte es pues, multifacético. Tiene, no obstante, algo en común: la acción humana de orden artístico obra inteligentemente sobre una materia exterior al artista.

El carácter distintivo de las bellas artes, estriba en una imitación de lo real. El hombre se complace naturalmente en imitar lo que ve, y vuelve a complacerse al reconocer en su obra lo que ha querido imitar. La belleza de la obra de arte defínese por "la relación entre los medios propios del arte, la naturaleza de la realidad que quiere expresar, y el grado de imitación que quiere alcanzar.

La imitación artística tiende hacia un fin que es nuestro placer estético. Este placer mide el verdadero valor de una obra de arte. Se trata de un placer intelectual que se alimenta en varias fuentes: la imitación reconocida, la belleza propia de la obra contemplada, que proviene esencialmente del orden, de la medida y de la grandeza de los medios empleados; la adaptación de la obra artística a nuestra inteligencia y a nuestros sentidos y, por último, el conocer que la obra se debe al talento del artista y saber que él es el autor.

El placer intelectual va acompañado de un placer sentimental que, en ocasiones, es

preponderante. La música y la tragedia producen la famosa **cátharsis,** o purificación (literalmente significa purgación) de las afecciones. La tragedia es la imitación de una acción grave que provoca temor y compasión; se trata de una emoción penosa, y sin embargo, placenteramente estética. La idea de la **cátharsis** es esta: "cierta música ardiente, apasionada; y la tragedia, cuando expresa, como debe hacerlo, la piedad o el terror, determinan en el espectador que se ha dejado ganar por las pasiones expresadas, un goce, que una vez terminada la audición deja una impresión de apaciguamiento, de calma, como si la obra escuchada, hubiera dado salida al exceso de emociones". (Aristóteles, por Roland Gosselin.)

Distingue Aristóteles la poesía de la Historia, en que la segunda se refiere a lo que ha sucedido, en tanto que la primera se relaciona con lo que **podría** acontecer. Esa es la razón que Aristóteles aduce para afirmar que la poesía es más filosófica e importante que la historia; la poesía se refiere más a lo universal, la historia al suceso particular.

8.—La teología natural

Observa Aristóteles que todo movimiento parte de un motor o ser en acto, y se transmite a un móvil. Pero la serie de causas no puede ser infinita: "Es preciso detener-

nos". El primer motor, cuya acción eterna produce una serie eterna de efectos, está inmóvil. Este motor inmóvil es Dios.

Como el primer motor es absolutamente inmovible, no puede mover por impulsión. ¿De que manera puede, entonces, el eterno motor, hacer que se muevan las cosas? Aristóteles echa mano de una comparación: así como en nosotros mismos sentimos que el deseo es un movimiento del alma hacia lo bello, así también el primer motor, mueve el mundo por la irresistible atracción de su belleza, sin inmutarse (De generatione et corruptione, I, VI).

Dios, que es la actividad pura, el acto puro, no tiene que desarrollar ningún deseo en potencia, porque en él nada está encogido sino que todo está dilatado.

Toda la naturaleza aspira a su propia perfección, como también nosotros aspiramos a la plena posesión de nosotros mismos, a la realización de nuestra entelequia. Nada ve Aristóteles encima del pensamiento: somos razón pura pensamiento consciente de sí mismo, inteligencia unida a lo inteligible. El Dios de Aristóteles consiste en **theoría pura, en pensamiento del pensamiento;** sólo en él se da la visión de manera permanente y sólo él es el ser absolutamente suficiente.

La naturaleza de Dios, consiste en ser una inteligencia que se autocontempla eternamente y que en nada difiere del acto de

su contemplación. "En el pensamiento puro el sujeto y el objeto que lo toca son igualmente indivisibles; son como dos puntos que no pueden tocarse sin confundirse". (Metafísica, XII.)

A la inteligencia y a la actividad, Dios auna la felicidad. "Solo durante unos momentos podemos gozar de la felicidad perfecta. El la posee eternamente. El goce para él es su mismo acto". (Metafísica, Ibid.) En conclusión, Aristóteles asienta que la vida está en Dios, puesto que la acción de la inteligencia es una vida, y Dios es la actualidad misma de la inteligencia... Nosotros llamamos a Dios Viviente, eterno, y perfecto. La vida continua y la duración eterna pertenecen a Dios, que por eso mismos es Dios" (Met. XII.)

Dios no piensa el mundo. El Dios de Aristóteles es una providencia pero sin que piense los objetos que sufren su acción libertadora. No obstante, todo bien y todo orden, tienen en él su principio. Y si no conoce el mundo, ni es tocado por él, el mundo le conoce y sufre su contacto bienhechor; el mundo se estremece eternamente ante la presencia del objeto amado .(Etica a Eudemo, VII, 9; Metafísica XII.)

Todo cuanto de bien existe en los entes, tiene su razón única en Dios. Cada uno de los seres recibe de Dios el **ser con la vida** y consecuentemente, **el bien.** Pero esta parti-

cipación en el bien —según Aristóteles— es desigual, más débil en unos, más completa en otros, y la razón está en la invencible necesidad de la materia.

Todo aspira a la perfección y todo se dirige a ella sin cesar. El mal está siendo constantemente vencido por el bien. Sin embargo, Dios no desciende a gobernar las cosas. Es la naturaleza misma de los seres la que espontáneamente tiende a lo perfecto y realiza así la acción providencial. Estamos en el mejor de los mundos posibles: la naturaleza no puede producir nada que no lleve la marca del pensamiento, que no sea inteligible, racional, bello y bueno.

No tuvo Aristóteles la menor idea de la creación del mundo, de la dependencia radical con respecto a Dios, de todo ser distinto a El. Queda también muy lejos de su alcance, la libertad de Dios. Una como tristeza por lo incompleto del destino natural del hombre, flota en las más sabias reflexiones de Aristóteles. Parece como si esta situación de desamparo fuera ya, un presentimiento de un Dios infinitamente misericordioso al que debemos ser cristianos.

XIV

CINICOS Y CIRENAICOS

Hay hombres que con su influjo, provocan diversos movimientos intelectuales. Tal fué el caso de Sócrates: Patriarca de varias escuelas y sectas. Su paternidad no es tanto doctrinaria cuanto genética. Fué —este hombre extraordinario— el gran impulsador del espíritu heleno.

Antístenes —fundador de la escuela cínica— fué un discípulo de Sócrates que empezó a enseñar en un lugar llamado **Cinosarges** o templo del Perro Blanco, y de ahí el nombre de cínicos (perrunos) que se dió a sus adeptos, nombre que además justificaron por sus maneras desvergonzadas y su lengua mordaz.

El hombre —según el fundador de la escuela cínica— solo debe cuidarse de la virtud, despreciando todo lo demás, incluso los convencionalismos sociales. Vestido con harapos y portando su luenga barba, emprendió la vida filosófica. Su discípulo Diógenes vive en un tonel y allí recibe a Alejandro. Su pintoresca y extravagante vida, así como tam-

bién sus pruebas de ingenio, han contribuido, sobre todo, a granjearle popularidad.

Ser feliz, para un cínico, es bastarse a sí mismo; es decir, ser suficiente, autárquico. El camino para la felicidad es la supresión de las necesidades. El Estado y los placeres materiales son superfluos. Hay que desvestirse de todo y ser un mendigo ante el mundo. Sólo importa lo que ayuda a vivir al modo natural, todo lo convencional es nocivo. El cínico se siente **cosmopolita** porque tiene la peregrina idea de que la familia y la patria son artificiales. La verdad y la teoría no interesan; solo el arte de vivir ascéticamente es lo que importa. Y así, los cínicos recorren Grecia pronunciando discursos morales y azorando con sus extravagancias.

Un gran fondo de orgullo palpitaba oculto, bajo las exageraciones de los cínicos. Despreciar todas las cosas por vanas, es también una vanidad y grande, por cierto. Con razón se cuenta que alguien le dijo a un cínico que hacía ostentación de sus harapos: "Al través de las roturas de tu vestido descubro tu vanidad". Ante el Diógenes que vive en un tonel y pide por única merced que no le quiten el sol, dan ganas de exclamar: "Que humildad tan soberbia".

¿Quién duda —dice Balmes— que el hombre debe perderlo todo antes que la virtud, y que las riquezas, los honores, los placeres son objetos deleznables, indignos de nuestro

amor? Pero inferir, como los cínicos, que nuestras casas deben ser un tonel, nuestros vasos la mano, y que para las necesidades de la vida no debemos atender a las relaciones sociales, es una exageración no prescrita por la virtud. No hay que olvidar, que la virtud imprudente e indecente, no es virtud.

En estrecha conexión con la doctrina cínica, se desarrolla, también en Grecia, la escuela cirenaica. Su fundador Aristipo, pregonaba que el bien supremo es el placer subjetivo, lo agradable para cada cual. Lo importante es que el placer no nos domine, sino que nosotros dominemos al placer. El sabio es aquel que domina las pasiones, se sobrepone a las circunstancias y se acomoda a todas las situaciones. Los placeres deben ser tranquilos, moderados y duraderos.

Por diferentes caminos, cínicos y cirenaicos convergieron a un mismo punto: el sabio imperturbable que se basta a sí mismo. El ascectismo de unos y el placer moderado y apacible de otros, no se hallan tan distantes como a primera vista pudiera creerse. También los cirenaicos profesan el torpe y desteñido cosmopolitismo de los cínicos.

Después de Aristóteles, el pensamiento griego se desinteresa por los grandes problemas de la metafísica para centrar la atención en los problemas éticos. Hay un abandono de la vida teorética y un retorno a la vida

práctica. De todas maneras, la posición filosófica de cínicos y cirenaicos, es menos nociva que la de los sofistas.

XV

LOS ESTOICOS

El estoicismo fundado por Zenón de Citio, tomó el nombre del Pórtico en que éste enseñaba. Aunque ciudadano ateniense, Zenón había nacido en Samos, a donde su padre había emigrado. Durante veinte años vagabundeó de escuela en escuela, hasta el momento en que abrió en una galería o pórtico que fuera en otro tiempo lugar de reunión de poetas, su propia escuela. Su vida —nos cuenta Diógenes Laercio— no cesó de parecerse a su filosofía. Al llegar a edad avanzada Zenón se suicidó, de acuerdo con los principios de su doctrina.

Según los estoicos, el sabio es el hombre virtuoso y el virtuoso es el hombre feliz. Nada hay bueno sino la virtud; nada malo sino el vicio. El sabio de los estoicos es un hombre impasible, a quién nada puede perturbar. Nada desea porque nada le falta; nada teme porque nada puede perder. Si la familia perece, los amigos mueren, la patria se desquicia y el mundo se desploma, el sabio está sereno porque se amolda enteramente al destino, la resistencia es inútil;

los hados, que guían al que quiere, al que no quiere lo arrastran. Hay que hacer del hombre una roca que resista a todos los embates del agua. Es preciso disminuir las necesidades y despojarse de las pasiones para lograr la imperturbabilidad ("apatía" o "Ataraxía"). Ha alcanzado celebridad el lema de los estoicos: **"sustine et abstine"**, es decir, soporta y renuncia. En ocasiones, los bienes de la vida pueden ser deseables y apetecibles; pero solo la virtud tiene auténtico valor y merece verdaderamente la consideración. En la razón recta, esto es, en la conformidad racional con el orden de las cosas, estriba la virtud. La ética estoica postula la vida racional, porque racional es el hombre. "La razón humana es una parcela de la razón universal, y así nuestra naturaleza nos pone de acuerdo con el universo entero, es decir, con la **Naturaleza"**. (Julián Marías).

En teoría del Conocimiento, los estoicos son sensualistas. La percepción es la que va imprimiendo sus huellas en el alma humana y formando las ideas. En el último período del estoicismo, se pensó que las ideas eran innatas.

En Física, la doctrina estoica admite dos principios; la materia o elemento pasivo y la razón o elemento activo. Este último principio es corporal y se mezcla a la materia como un fluído generador o razón seminal. Se acepta además de estos dos principios, la

existencia de los cuatro elementos: fuego, agua, aire, tierra. La naturaleza sigue el modelo del arte y el fuego (que es el elemento activo) es el artífice. Los ciclos cósmicos o la teoría del eterno retorno de Nietzsche, tienen un claro antecedente en la doctrina estoica que sostenía la teoría de la repetición cíclica del mundo; el **gran año** se cumplía cada vez que los astros alcanzaban de nuevo sus posiciones originarias, sobreviniendo entonces una conflagración mundial que retornaba al fuego originario para así repetirse sucesivamente el ciclo.

Los estoicos confundían a Dios con el mundo. La sustancia divina se identificaba con la naturaleza interna. La ley por razón universal, era el principio que proveniendo de Dios, encadenaba inexorablemente el destino o hado de los hombres. No obstante, dentro del determinismo, concedían un cierto margen a la contingencia y libertad humana que incluían en el plan general del destino.

Como los cínicos, también los estoicos fueron cosmopolitas. El hombre no tiene patria sino que es ciudadano del mundo. La ciudad y el país eran considerados como convención, **nomos**, en oposición a la naturaleza que era la comunidad humana. No cabe confundir este cosmopolitismo sin verdadera base que lo sustente, (puesto que el pertenecer a la especie humana y al mundo,

no justifica un único quehacer en común), con la fraternidad cristiana que une a los hombres en una hermandad, porque todos son hijos de Dios.

Indudablemente, la figura cumbre del estoicismo, lo es Séneca, el cordobés maestro de Nerón, que se abriera las venas por orden de éste. Leyendo sus obras, se siente el gran latido cordial de la raza ibérica, y se admira la profunda dignidad humana. Es el estoicismo, —antójasenos decir— como un cristianismo al que le faltó el bautizo.

XVI

EPICURO

Pocos hombres habrán despertado más pasiones que Epícuro. Pocos habrá que hayan sido tan calumniados como él. Hay quienes lo describen como un libertino, un farsante, un degradado. Pero hubo quienes, también, lo veneraron como a un Dios. En tanto que su discípulo Timócrato, refiere que vomitaba dos veces por día de tanto comer, sus amigos le elogiaron por su frugalidad, por su bondad, por su dulzura con los criados, por su patriotismo y por su desprendimiento. "Era el amigo de todos los hombres", nos dice Diógenes Laercio, en sus **Vidas de los Filósofos Ilustres.** Lo que de cierto sabemos sobre su vida, son estos datos: Que nació en Atenas en 342 o 341 antes de J. C. y se educó en Samos; que en su famoso jardín que había comprado por 90 minas y en donde conversaba con sus discípulos, creó la escuela que llevó su nombre; que sufrió de mal de piedra y cuando sintió que el fin se acercaba, escribió una carta a su discípulo Idomeneo recomendándole a los hijos de un amigo inolvidable, pidiendo, después, que

se le sumergiera en un baño caliente y se le diera vino; antes de expirar, exhortó a los circunstantes a que siguieran sus preceptos.

El punto de partida de Epicuro es un hecho indiscutible: Los hombres son desgraciados. Las causas de la desdicha humana son dos: 1) el miedo a los dioses, que desde lo alto del cielo vigilan nuestras más mínimas intenciones, y 2) el terror que se siente ante la muerte inevitable. Ahora bien, estos dos estados del hombre no tienen razón de ser. Los Dioses existen en los intermundos gozando de "una vida inmortal en una paz soberana, separados, alejados de nosotros y todo lo que a nosotros se refiere", sin que se molesten en castigar a los culpables y premiar a los buenos. Y por lo que hace a la muerte, si le tememos, es porque nos imaginamos que después de muertos nos veremos muertos y asistiremos a nuestras propias exequias. Nos atemoriza el tener que dar cuenta de las faltas que hemos cometido y el ser castigados por nuestros crímenes e incluso por nuestras debilidades. Epícuro, en una carta que dirige a Meneceo, escribe: "Mientras somos, la muerte no está presente. Cuando la muerte llega, entonces nosotros no somos ya". En resumen, la muerte es un ridículo fantasma que turba nuestros corazones de niños.

Para asegurar al hombre la serenidad ante los Dioses y ante la muerte, Epícuro des-

envuelve una física con base en Demócrito. Empieza por observar que si existen los compuestos, tiene que existir lo simple; esos compuestos tienen extensión, luego no pueden estar constituídos por elementos inextensos; en consecuencia, es preciso admitir la existencia de elementos simples y extensos que sean el principio de las cosas. A estos elementos Demócrito les había llamado átomos. Pero, ¿de dónde provienen los átomos? De la nada no pueden venir, porque si las cosas vinieran de la nada, todo podría nacer de todo, lo que no sucede. Además todo podría surgir en cualquier época del año, lo cual no acaece. Las plantas, los animales y el hombre, crecen, se enferman y mueren, sin que nuestra vista advierta el cambio continuo. Todas estas consideraciones le llevan a concluir que los átomos son realidades invisibles, eternas; como elementos simples que son, no han podido nacer de otros, ni pueden perecer, puesto que no se pueden disolver. Por otra parte, los átomos son absolutamente compactos, puesto que carecen de partes. Varían sin embargo, en lo que respecta al tamaño y a la forma.

Si no hubiera más que átomos —prensados los unos junto a los otros— el movimiento no existiría. Pero el movimiento existe; luego, tiene que haber otro principio que haga posible el cambio. Ese principio es el

espacio sin materia, el vacío. Y como los átomos, el vacío es, también, eterno.

En su origen, el Universo debió tener el aspecto de una lluvia de átomos en ruta solitaria. Los mayores debieron empujar a los más pequeños y desviarlos de sus rutas, a causa de la irregularidad de sus formas. Desviados de sus líneas rectas, los choques que se produjeron fueron inevitables, resultando combinaciones atómicas complejas. Esta pluralidad de mundos, están separados unos de otros por espacios vacíos o "intermundos" en los que moran felices los Dioses.

Los seres vivientes poseen un principio de vida que es el **anima.** Pero los seres vivientes que piensan poseen, además, un principio de pensamiento que es el **animus.** Mientras el anima está expandida por todo el cuerpo, el animus reside en el pecho. A estos dos principios, debemos los hombres el poder que nos permite el conocimiento de los seres. El proceso cognoscitivo, es el siguiente: Cada cuerpo emite por su superficie una multitud de pequeñas imágenes, de "simulacros" hechos a su semejanza. Durante la vigilia, estos simulacros se introducen en nosotros por nuestros sentidos. Cuando dormimos, las imágenes penetran por los poros de nuestra piel y nos proporcionan los sueños.

El hombre debe vivir conforme a las aspiraciones de su naturaleza (naturan sequi).

Cualquier cosa que buscamos no es sino por la felicidad. El Soberano Bien es, pues, la felicidad. Como la posesión del placer es un bien, en tanto que la presencia del dolor es un mal, la felicidad debe estar hecha de placeres conquistados y penas evitadas.

Existen deseos de tres clases: 1) naturales y a la vez necesarios; ejms. beber, comer, abrigarse, etc.; 2) naturales pero no necesarios; ejms. beber un vino añejo, satisfacer un deseo sexual, etc.; 3) deseos que no son ni naturales ni necesarios. Si no satisfacemos los deseos de la primera clase, padecemos y morimos. Los deseos de la segunda clase, si bien no es indispensable satisfacerlos, si es legítimo y aconsejable el hacerlo. Por último, los deseos de la tercera clase, proceden de la loca vanidad, de la insaciable avaricia, de la frenética ambición. No tienen ni moderación ni término posible. El placer ha de ser puro, duradero y estable; sin mezcla de dolor ni de desagrado. El que siga esta pauta será un sabio, esto es, un virtuoso dotado de las cuatro virtudes: la prudencia, y como resultantes la temperancia, la fortaleza y la justicia.

La mayor parte de las interpretaciones de Epícuro, nos hacen hoy sonreir. Hay en su sistema una cierta incoherencia y una cierta facilidad a contentarse muy pronto con nociones imperfectas. André Cresson, ha mostrado ejemplos de incoherencia en la

filosofía de Epicuro: La sensación es el único criterio de verdad, puesto que la razón que procede de la misma sensación está falta de toda autoridad para juzgarla. De ahí que el sol no puede ser más grande de lo que nuestros ojos lo ven. Pero lo curioso es que después, no encuentra ningún inconveniente en explicárnoslo todo por la existencia de átomos que los sentidos son precisamente ineptos para percibir. Otro caso: la física epicurea aspira a explicarlo todo mecánicamente, pero a renglón seguido admite el indeterminismo absoluto del "clinamen" y la libertad del animus. (Pág. 55 del libro "Epícuro" por André Cresson).

En este diseño tan ingenuo como dogmático, está el antecedente de los positivistas y de los utilitarios modernos.

XVII

ESCEPTICOS Y ECLECTICOS

El dogmatismo de estoicos y epicureos hubo de provocar la reacción escéptica. Arcesilao, el maestro de esta escuela, fué más allá del **yo solo se que no se nada** de Sócrates, añadiendo: **eso mismo no lo se a ciencia cierta.** La pluralidad de opiniones fué el clima propicio que preparó el desenvolvimiento de generaciones desconfiadas que dudaron de todo, incluso de la verdad. Ni los sentidos, ni la inteligencia llegan a comprender la realidad absoluta; consecuentemente es preciso, en teoría, suspender el juicio, mientras que en la práctica hay que contentarse con lo probable. De ahí, el nombre de **probabilismo** dado, también, a la doctrina escéptica.

En su Historia de la Filosofía, Julián Marías distingue entre escepticismo como tesis filosófica y escepticismo como actitud vital. "En el primer caso es una tesis contradictoria, pues afirma la imposibilidad de conocer la verdad, y esta afirmación pretende ser ella misma verdadera. El escepticismo como tesis, pues, se refuta a sí propio,

al formularse. Otra cosa es la abstención de todo juicio, el escepticismo vital, que no afirma ni niega. Este escepticismo aparece una y otra vez en la historia, aunque también es problemático que la vida humana pueda mantenerse flotante en esa abstención sin arraigar en convicciones. (Pág. 101, Op. Cit.).

Carneades fué el escéptico de mayor talento y cultura. En la ignorancia de todo envolvía, también la ignorancia de la ignorancia. Comparaba la dialéctica con Penélope, porque deshacía a un tiempo lo que había tejido en otro. Con ingeniosos juegos de palabra, pretendía demostrar la contradicción de la dialéctica: "Si dices que mientes y en efecto es así, mientes y dices verdad; luego tenemos el sí y el no". Carneades murió a edad muy avanzada, dejando un discípulo muy estudioso y "Agudo como un cartagines", que se llamó Clitómaco. A punto de acabarse el escepticismo en Grecia, todavía le tocó a Cicerón oír a Antíoco Escalonita y a Filón. A la antigua Academia fundada por Platón, sucedieron la Academia media y la Academia nueva. Los escépticos, académicos como les llamaron entonces, pulularon sembrando suspicacias y desentendiéndose de las teorías.

En épocas de decadencia filosófica, surge siempre el eclecticismo. Da lo mismo que se trate de Víctor Cousin en Francia o de

Cicerón en Roma; el fenómeno es siempre igual: de las más disímiles teorías se hace un baturrillo confuso; las divergencias más profundas pretenden superarse en un mosaico híbrido. El resultado invariable de este torpe propósito, es la trivialización de la filosofía, el descenso de la especulación.

Roma careció de una filosofía original. Utilizó el pensamiento filosófico griego como materia de ornato y de moralización, pero sin encararse de nuevo y en carne viva, con la problemática filosófica. Cicerón, gran erudito y de extraordinario talento filológico, se concretó a adoptar en Metafísica, el probabilismo de la nueva Academia; en moral, se inclinó por un estoicismo mitigado por las doctrinas platónicas y aristotélicas; en jurisprudencia, identificó el derecho y la justicia: **"ubi non est justitia, ibe non potest esse jus"**, siendo Cicerón uno de los primeros que insertaron el derecho dentro de la filosofía; en política, desarrolla ideas de Aristóteles y Polibio, propugnando por una **república templada,** que equilibraría en una mezcla, los principios monárquico, aristocrático y democrático. Cicerón hubiera sido más filósofo si hubiera leído menos y meditado más. A menudo el exceso en la erudición, mata la vena creadora.

El año 30 A. C., nació Filón, el principal representante de la escuela judía de Alejandría. Este **Judío** combinó la Biblia y las doc-

trinas orientales con la filosofía griega; Plotino y los Santos Padres, tienen en él su antecesor. En Dios distinguió "el Padre, el Verbo mediador, y el Espíritu Santo, que lo llena todo y se comunica sin aminorarse"; representó a las almas como emanaciones del alma divina, que se comunica como una antorcha que transmite su luz a otra sin perderla. Se ha llamado con mediano acierto a Filón, padre de los Padres de la Iglesia.

XVIII

PLOTINO Y EL NEOPLATONISMO

En Lycópolis (Egipto) y hacia el año 205 después de Jesucristo, nació Plotino, el fundador del neoplatonismo. Fué discípulo de Ammonio Saccas, en Alejandría; luego, durante veinticinco años profesó la filosofía en Roma. Su Escuela fué frecuentada por el emperador Juliano y por la emperatriz, atrayendo la atención devota y cordial de muchos discípulos. Un extraño ascetismo y misterio rodeó siempre su vida. En varias ocasiones se sintió presa de éxtasis. Sus lecciones fueron coleccionadas en cincuenta y cuatro tratados que su discípulo Porfirio público en seis series de nueve tratados o **Eneadas.** El vigoroso y profundo sistema plotiniano influyó en todo el pensamiento cristiano posterior, hasta que en el siglo XIII occidente, —en los ojos de Santo Tomás de Aquino— volvió su vista a las obras de Aristóteles.

Plotino profesa un **panteísmo anti-materialista.** Hijo de Griegos, Plotino representa el último gran esfuerzo de vida del mundo heleno, aunque —como lo hace notar Krats-

'kowsky— la influencia cristiana es en él evidente.

El punto de partida y el principio esencial del sistema plotiniano, es la Unidad entendida, no como abstracción matemática, sino como el ser, el bien y la Divinidad al mismo tiempo, que abarca el mundo y el hombre. Pero el Uno que es el bien, ya no es persona, ni cosa; es una hipóstasis del Uno inefable. Por hipóstasis se entiende un sujeto de existencia, determinado o no. Del Uno proceden, por **emanación,** todas las cosas. Al producir de esta suerte, no hay pérdida sino ensanchamiento, porque todo lo que es perfecto tiende a propagarse. El **nus** es la primera emanación de la Unidad; supone ya una reflexión, y por tanto una dualidad. Como reflejo del mundo del espíritu (nus) surge el alma del mundo que vivifica y anima el orbe y las almas particulares. Estas últimas guardan una posición intermedia entre el pensamiento y los cuerpos que informan. El grado ínfimo del ser, la última de las emanaciones recae en la materia múltiple e indeterminada, que es casi un no-ser. Todo producto, en seguida de producido, busca establecerse lo más cerca posible de su productor, y se vuelve hacia él, para contemplarlo. Así se opera el acto de retorno o conversión inicial. El alma ha de libertarse de la materia, en la que tiene una serie de recaídas mediante las reencarnaciones. La unión del

mundo sensible con el inteligible se cumple por impulso del amor que retorna los procesos inferiores a los superiores, progresivamente y hasta que se alcanza el Absoluto inefable. Cabe también la posibilidad —muy infrecuente —del éxtasis: rapto de unión del alma humana con el divino intelecto. El mundo suprasensible se manifiesta en el sensible a través de la belleza, que en este sentido, es resplandor de las ideas. Por la contemplación, el alma está eternamente vuelta hacia su causa: la inteligencia de donde mana. Admite Plotino tres clases de almas: las almas divinas (ángeles?) que viven para la unidad inefable; los demonios y genios que oscilan entre el bien y el mal; las almas que habitan en bajos cuerpos.

Plotino reconoce y describe una fantasía superior a la memoria imaginativa, trátase de una "facultad propia de la poesía y de todas las artes, que no se limita a una reproducción de lo real; sino que aprovecha sus colores para representarse más vivamente el mundo de las ideas" (Historia del Pensamiento Filosófico por José Vasconcelos).

Entre los dioses y los animales, el hombre tiene —en el sistema de Plotino— una posición intermedia. Despreciando la carne, los honores y las riquezas, asciende el alma por escala de la renunciación para entregarse sin cuidados a la vida contemplativa. "El hombre —expresa Plotino— es una hermo-

sa criatura, todo lo bella que es posible, y en la trama del universo tiene un destino mejor que todos los demás animales que hay sobre la tierra".

"En rigor, Plotino es la primera mente griega que se atreve a pensar el mundo —sin duda bajo la presión de las doctrinas cristianas— propiamente como **producido,** y no simplemente "fabricado" u "ordenado"... El mundo ha sido producido por el Uno, pero no **de la nada,** sino **de sí mismo.** El ser divino y el del mundo son, en última instancia, idénticos. De ahí el concepto de **emanación,** la forma concreta del panteísmo neoplatónico, que es, en definitiva, el intento de pensar la creación sin la nada. Esta es la reacción característica de la mente griega ante la idea de creación, introducida por el pensamiento judeo-cristiano". (Págs. 103, 104, Historia de la Filosofía, de Julián Marías).

Los ensueños místicos de Plotino tienen la belleza de un poema de teología oriental, pero también tienen sus defectos. Las hipótesis más aventuradas sobre lo Absoluto, lo Perfecto, lo Inefable, se toman por certidumbres. No se cuida Plotino de confrontar con la roca viva de la realidad, las abstracciones metafísicas elaboradas por su poderosa fantasía.

Plotino murió en Roma en un tranquilo retiro de las cosas de este mundo. Su leal

discípulo Porfirio, le sucedió en la dirección de la escuela. Condensó las doctrinas de su maestro en un breve tratado: "Sentencias acerca de los inteligibles", y escribió además una "introducción a las Categorías de Aristóteles", donde consigna el famoso árbol sobre las cinco voces: género y especie, diferencia, propio y accidente. Jámblico, nativo de la Siria, es un discípulo de Porfirio que se convierte en polemista contra los cristianos y aspira a la restauración del antiguo culto griego, pero todo ello sin poder librarse de las sugestiones cristianas; habla de dioses que se desarrollan en Trinidades, a partir del Uno; imagina jerarquías celestiales y convierte las ideas platónicas y las formas aristotélicas en nuestra Providencia. Niega toda ingerencia en los asuntos humanos a lo Absoluto. El último gran personaje de los neoplatónicos, Proclo, nace en Constantinopla (420 a 485, D. C.) y sistematiza la filosofía de su escuela. Propone una teoría original sobre la Providencia, según la cual, ésta es más que la inteligencia que conserva el mundo: su verdadera fuente está en la Unidad suprema del bien. En el Uno existe una predeterminación de las cosas anteriores a la visión de la inteligencia propiamente dicha. Esto se expresa con la palabra **Providencia.** Nuestros actos libres, sin cesar de ser libres, están sometidos en la Unidad a una previsión inefable.

Aquí termina el ciclo de la filosofía griega, pero no su cauce, en el cual seguimos siempre. En Grecia nació la filosofía y esto basta para afirmar que el genial hallazgo ya no puede ser ocultado o encubierto por doctrinas que pretenden cortar las amarras de la tradición. Después de Grecia hay, —eso sí— la actitud de un hombre nuevo: el cristiano, que se enfrenta a los mismos problemas de la filosofía.

EPILOGO

Lo que les debemos a los Griegos

Nuestra actitud ante los griegos no está cimentada en una simple curiosidad arqueológica. Grecia representa, ante todo, la manera concreta como el espíritu humano ha entrado en la filosofía.

No tan solo se trata de que Grecia tuvo la primera filosofía, sino de que en las costas de Jonia el hombre realizó el primer esfuerzo filosófico de que tiene noticia la historia. Y esto es algo más que un dato cronológico escueto. En el esfuerzo de los presocráticos asistimos a la constitución misma de la filosofía sobre la tierra. De ahí nuestra curiosidad por estos esbozos primigenios. (Zubiri)

El pensamiento griego es el orbe de lo **clásico.** La palabra "clásico", ha sido objeto de violentas controversias que a la postre han desviado en mil direcciones, el significado del término. Se la ha usado en contraposición a lo "romántico", para indicār aquel modo de literatura cuya forma priva sobre su contenido. El uso del vocablo, en este sentido, no encuentra justificación en ninguna de las grandes obras griegas. Mucho

más apegado a la verdad sería decir que los griegos se preocupaban tanto del fondo, que a veces, descuidaban la forma. El pensamiento griego es esencialmente clásico, porque se adueña firmemente de la realidad. Lo clásico tiene en contraposición a lo romántico, tres notas características: 1º Predominio de la atención sobre lo típico frente a lo tópico; 2º intuición de las jerarquías dominantes en las distintas formas de la realidad frente a la igualación indiferente; 3º respeto a la objetividad en contraposición a las soberbias y caprichosas fantasías.

Ante lo clásico heleno, se pueden asumir dos actitudes fundamentales: la **admiración ante lo definitivo,** o **la rebelión ante la esclavitud.** "Todos, en proporción mayor o menor —escribe Xavier Zubiri— hemos sentido pendular nuestro espíritu de una actitud a otra". Nietzsche representa la primera actitud y Holderlin la segunda.

Si Europa ha mantenido una ruta filosófica, se lo debe a Grecia. Si somos, en cierto modo, todo nuestro pasado, los griegos somos nosotros. Y cuanto ha venido posteriormente se halla montado, en una u otra medida, en la filosofía griega. La pervivencia de Grecia se halla formalmente inscrita en la madurez intelectual de Occidente.

En India y en Grecia se llega, en cierto instante, a un saber de las cosas por sus causas. Pero en Grecia esto acontece a resultas

de una "vida teorética" pura, sin mezcla con poderes esotéricos con los cuales se cuenta y a los cuales se propicia. La filosofía como ciencia, es hija del asombro que los griegos sintieron ante las cosas que los rodeaban. En la India, en cambio, los principios metafísicos están insertos en la teosofía del Vedanta, mezclándose hasta la confusión, lo religioso con lo filosófico.

De la naturaleza de los jónicos al ser parmenídico, fué la ruta que siguió Grecia. La cúspide de esta trayectoria se alcanza en la sustancia aristotélica. "Así, cuando el cristianismo pone en movimiento las mentes griegas, no logra suscitar en ellas, para los efectos de una filosofía del mundo creado, más reacciones que las que se agrupan en torno a la realidad sustancial que había descubierto Grecia". (Véase "El acontecer humano: Grecia y la Pervivencia del pasado filosófico", en el libro "Naturaleza, Historia, Dios" de Xavier Zubiri).

Hoy que vivimos, por tercera vez, en una era de humanismo (existencialista y ateo), cabe recordar que los griegos son los fundadores del humanismo. Si se preocuparon de las cosas divinas fué por su mismo antropocentrismo. Aún el arrebato místico de Platón fué incapaz de despojar a Dios de las pasiones humanas. La ceguera que padecieron los helenos para avizorar la grandeza divina y para considerar la insignificancia

humana, es patente. "A los griegos los salvaba en mucho —afirma C. M. Bowra— su inexplicable capacidad para ver la vida a la luz de la imaginación, y en parte, también, aquella su poderosa inteligencia que les impedía engañarse con sentimentalidades o vaguedades".

La permanencia que su mente le ofrece al griego, le sirve de punto de apoyo en el Universo cambiante. De ahí nace la sabiduría. Son ellos, los griegos, el más alto ejemplo de lo que puede el pensamiento humano abandonado a sus solas fuerzas. Aquí estriba su grandeza y su miseria. Si nosotros nos damos cuenta de ello, es porque desde la Revelación, nuestro horizonte es más amplio.

INDICE DE AUTORES

INDICE DE MATERIAS

EN LAS MISMAS EDICIONES